

מבוא למחקר המדעי

ד"ר אהבה

המחברת

המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים. המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים. המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים.

במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים. המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים. המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים.

המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים. המחקר המדעי הוא תהליך של גילוי ופיתוח ידע חדש. במחקר המדעי, המדען מנסה להבין את העולם סביבנו באמצעות תצפיות, ניסויים וניתוח של הנתונים.

ד"ר אהבה, המחברת, היא פרופסורית במחלקת הפיזיקה באוניברסיטת תל אביב. היא מחברת ספרים רבים בנושא הפיזיקה ומדע. היא גם מרצה במוסדות אקדמיים. היא נשואה ואם לשתי בנות.

הפרומותאים היהודים: מייסד מדינת היהודים קורא במדינת היהודים' 13

המשיחיות היהודית מייחדת אותה מענפים אחרים של המשיחיות הנוצרית. ייחוד נוסף הוא יחסה להיסטוריה הממשית: העובדה שבנקודת זמן בעבר הייתה להיהודים ריבונות, הביאה לרצונם של סוביקטים יהודים בעלי תודעה עצמאית לחודש ימים כקדם. הפרדוקס הוא שהגלות שימשה קונקרטיות של העתיד המשיחי נוכח הזיכרון המיתי.⁵ השבתאות הייתה ניסיון נועז ויומני ביותר להעיר את הפסיכיות היהודית.

הציגונות – שמרדה בגזירת הגלות – צמחה בה בעת עם האידיאולוגיות המהפכניות של המאה התשע-עשרה שגם בהן ניכרה משיחיות פרוטמאית. במשיחיות זו הגאולה איננה פסיבית או רטרומניסטית, אלא היא נישאת על ידי סוביקט מודרני, המכונן את עצמו ואת חברתו ומתיימר לעצב גם את עולמו המושלם בתוך המציאות החלקית. במשיחיות הפרומותאית, הפעילות האנושית היא המביאה את הגאולה. לתודעה היהודית מודרנית זו תרמה תפיסתו של הומבס' השולל את היסוד הקוסמי בחזון הגאולה, וכבר מאפשר לראות בעידן המשיחי התרחשות היסטורית הכפופה לחוקי הטבע. הומבס' הביץ את המעבר לעידן המשיחי באחרית הימים באמצעים רציונליים.⁶ לרציונליזציה זו של התהליך המשיחי ניכרה השפעה רבה בתודעה הקודם-ציונית. הענקת האזרחות ליהודים באירופה שלאחר האמנציפציה הפסיקה בעצם את תודעת מצב הגלות, שכן בעקבות האמנציפציה נדרשו היהודים לוותר על הציפייה המשיחית. ניתן לומר שאת הצעד השני ביציאה מהמשיחיות וכבניסה להיסטוריה עשה – לאחר הצעד הראשון שנקט הומבס' – משה מנחם פלסון.

השקפה היסטורית רדיקלית יותר נקטו ארבעה משכילים יהודים כבר בסוף המאה השמונה-עשרה: דוד פרידלנדר, שלמה מימון, שאול אשר ולצרוס בן-דוד.⁷ בהתבססו על דעת מיעוט שצוטטה בתלמוד המגבילה את הפעילות המשיחית לתקופה המקראית, הסיק לצרוס בן-דוד שהאמונה היהודית יכולה להתקיים מעתה בלא הציפייה המשיחית, שנתגשמה בעידן הנאורות על ידי שליטי המדינות. מכיוון שלא ניתן לננות לחלוטין את האמונה המשיחית העתיקה, כל שנוותר היה הוא להעניק לה פירוש מודרני. ואולם, למרות ייחוס משמעות משיחית לאמנציפציה, סירבו רבים לכטל את יחסם העתיד לנאולה הלאומית.

יהודה חי אלקלעי וצבי הירש קלישר ראו באמנציפציה אתחלתא רגאלה:

5 34-41 pp. (1982), Jacob Katz, 'Israel and the Messiah', נקודת, 145 רבקה שטיינ-אפארהימר, 'הציגונות היא משיחיות (ברעבר, לא מלכתחילה)', 28-24 עמ' (1990).
6 שמואל פלינר, 'השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים 7 שמואל פלינר, 'עמ' 73.
7 שמואל פלינר, 'עמ' 73.

הלכה למעשה? האם העידן המשיחי תלוי במעשיהם של בני אדם? לפינרן שלוש השמות המתמודדות עם שאלת אלה: הגישה הראשונה היא גישה רטרומניסטית, המניחה שהכול נקבע מראש; לפי הגישה השנייה, מועד הגאולה אינו קובע מראש, והוא ייקבע כאשר עם ישראל יהיה ראוי לגאולה; ולפי הגישה השלישית, אמנם ביאת המשיח מתקיים עם ישראל ללא תנאי בזמן קבוע – אך אם עם ישראל יהיה ראוי הוא יוכל להחיש את הגאולה. שתי הגישות האחרונות אפיינו את דעת הרוב בעם ישראל, ולפינרן יהודים מסוגלים להאזין במעשיהם את ביאת המשיח. מוד כריכבא בשנת 132 לספירה – השיגור האחרון של ממלכתיות יהודית וחזון משיחי לפני הגולה – היה 'קו פרשת המים' ביחס הפסיכי או האקטיבי למשיחיות: מימי החשמונאים ועד אליי שקיפו המדידות בשלטון הור תפיסה של פעולה מדינית וצבאית לקירוב הגאולה; אחרי כישלונם נקבע האיטור למרוד האיסור לעלות בחומה, כאשר בינתיים שומה על היהודים להיוותר בגזירת הגלות.² מוד כריכבא, המעשה המשיחי האקטיבי האחרון, ילך אפוא את האמונה המשיחית-הפסיכית של היהודים בימי הביניים.

צמיחתה של הציגונות הייתה, מנקודת מבטה של ההיסטוריה היהודית, נקודת מפנה במעבר מ'משיחיות טרנסטנזנטלית' ל'משיחיות פרוטמאית'.³ כאמור, ממרד כריכבא ועד הופעת הציגונות, אופיינה אמונתם של יהודים רבים במשך קרוב לאלפים שנה כמה שאני מבקש לקרוא 'משיחיות טרנסטנזנטלית' – משיחיות שלפיה הגאולה נתונה לשליטתם של כוחות על-טבעיים וקץ ההיסטוריה נדחה. במסגרת זו, מתקיימת מערכת המושגים והאמונה של מעשה הגאולה בלי קשר לרצונם או לפעולתם של האדם, ותהליך ההיסטורי מתעצב על פי גישה אפוקליפטית א-היסטורית, וקץ ההיסטוריה הוא פענוחה של מציאות נסתרת מעיני אנוש, אך קבועה מראש.⁴ תפקידו המוגבל של היהודי בימי הביניים היה להסתפק בזרז הגאולה במעשיו האישיים, אך הגאולה עצמה הופקדה בדי מלכות שמים. מצב זה עתיד היה להשתנות בעידן המודרני, אם כי השינוי לא חל בינים אחד.

ההיסטוריה של היהודים היא היסטוריה יהודית. שלא כעמים אחרים שהוגלו ונטמעו בחברות אחרות במשך ההיסטוריה, בקיבוצים יהודיים רבים בתפוצות הופנמה תודעת הגלות. המשיחיות של רבים מהם הייתה הן הסיבה לבירור היהודים בגלות הן תוצאתה: הציפייה לגאולה הזינה בירור זה, והבירור העמיק את הציפייה המשיחית לשוב לציון. הלזות זו של

2 אליעזר שביד, 'משיחיות – גלגוליו של רעיון', סקירה חודשית, סת, 31, 12 (1984).
3 דוד אהנה, משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מייני לתחילתה פוליטית, שדה בוקר 2003.
4 שלום רוננברג, 'נאולה והיסטוריה', עלון למורה ההיסטורית, 6 (תשנ"ז), עמ' 47-57.

אדם הנישא על ידי התנועות הלאומיות בראשית המאה העשרים. מטרת זו משחזרת את העבר הלאומי ההרואי, ומבקשת לדבר בריציטטיקה להחזיר עטרה ליושנה, וכהוצאתו: 'הציונות היא המשכה של המשיחיות'.⁸

הרצל, בן-גוריון והמשיחיות הפרומתאית

המשיחיות הפרומתאית ניכרת היטב בדימויו, בחייו ובכתביו של הרצל. דוד ליטבק, גבור אלטנלינד, מכויר לאורחיו כי עם ההתעוררות הלאומית, היהודים המודרניים לא יוכלו לצפות למאמה ממוחללי הכשפים המופלאים, כי הכול נתון בידם.⁹ בהרצל נתגלם הדימוי של 'האנשה משיחית', דבר הבא לידי ביטוי בחלמונו כבר בגיל צעיר:

בהיותי כבן שנים עשרה שנה נודמון לידי ספר אשכנזי אחד – את שם הספר איני זוכר כיום – ובו קראתי במקרה על אודות משיח מלך ישראל, אשר רבים מהיהודים גם בדורות אלה מחכים אליו בכל יום שיבוא, והוא יבוא כעני רוכב על החמור. [...] שברי האגדה המשיחית עוררו את דמיוני. לכי נתמלא צער וגם געגועים בלתי ברוורים. לא ידעתי בעת הראשונה על מה אני מצטער ועל מי אני מתגעגע. והנה באחר הלילות, בעלותי על משכבי, עלה פתאום על לבבי זיכרון הסיפור של יציאת מצרים.

הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים והאגדה על אודות הנגלה העתידה לבוא על ידי מלך המשיח עלו בלולים בדמיוני. העבר והעתיד – הכל היה בעיני לאגדה יפה ומלאה קסם, למין שירה רוממה ונהדרה. ולילות אחדים לא נתן לי רעיוני זה לעצום את עיני. בלתי לספר לאיש מהדרי לבי על דבר מלך המשיח. ידעתי כי ילעגו לי ויקראו: 'זונה בעל החלומות!'. באו ימי הבחינות בבית הספר, באו גם ספרים חדשים (שירי הינריך היינה נחשבו אז בעיני כחדשים, שאף זה מקרוב באו) ויסחו את דעתי מהכלי המשיח, אך במעמקי נפשי, כפי הנראה, נחלקמה האגדה הלאה, גם שלא מדעתי. והנה באחר הלילות חלמתי חלום נפלא: מלך המשיח בא, והוא זקן מלא

8 שמואל אלמוג, 'המשיחיות כאחד לציונות', צבי ברוס (עורך), משיחיות ואפספולוגיה, ירושלים 1984, עמ' 437.

9 ראו דוביט ויסטריך, 'הרצל בעקבות המשיח', דוד אריאל-ישראל ואחרים (עורכים), מלחמות וגו' ומגו: משיחיות ואפספולוגיה ביהדות – בעבר ובימינו, תל אביב 2001, עמ' 129.

שחרור הטריקייטים היהודיים נתפס כשלב בדרך לשחרור הקולקטיבי היהודי הלאומי. בכך היו למבשריה המסורתיים של הלאומיות היהודית המודרנית שהיהותה התפתחות חדשה במחשבה היהודית, והתירה ואף רישה התמשות של חזון משיחי באמצעות מעשה אנושי. מכאן נפתחה הדרך למעבר מהפכני ממשחיות טרנסצנדנטלית למשיחיות פרומתאית, שעיקרה אקטיביזציה אנושית של הנאולה: יהודים בעלי תודעה מודרנית בארץ-ישראל הם המאייצים את הפרויקט המשיחי, כולל דרך התשיבות בארץ-ישראל, המקורב קץ משיחי.

אמנם היהודים הם שהעניקו את רעיון הבחירה לאומית העולם, אך הפרלטיקציה של המשיחיות היהודית הייתה תוצאה של השפעות זרות. הצהריות היהודיות של הפילוסופיה הציונית הושמעו בעקבות ניצחונותיהן של תנועות לאומיות אחרות: הרב אלקלעי הטיף להתיישבות יהודית בארץ-ישראל בהשראת מלחמת העצמאות היוונית ועליית הלאומיות הסרבית; הספר רומי וירשלים של משה הס נתחבר בהשפעת אהוד איסליה; משה לייב ליליבלום קרא לתחייה יהודית בעקבות התחייה הלאומית ההונגרית; ואוטומאציפציה של יהודה לייב פינסקר נכתב על רקע 'סור ממלכת בולגריה. אי-אפשר אפוא להביך את שורשי הציונות ואת הולדתה מבלי לעמוד על יחסי הגומלין בין התודעה העצמית המשיחית של רבים מהוגי הציונות שביקשו לכוון 'אוטופיה רסטורטיבית' במולדתם היהודית – ובין אקלים הדיעות המשיחי הפוליטי של התנועות הלאומיות באירופה.

שתי מסורות לאומיות התדצצו במחשבה היהודית המודרנית במפנה המאות. האחת היא המגמה ההיסטוריוציטטיבית-לאומית שאחר העם היה ניצגה הכולט. מגמה זו הרגישה את נרכי דורות העבר כסוללי דרך לתחת הנאולה הלאומית במיטב מסורת הקידמה המערבית. הלאומיות, על פי אחר העם, נשענה גם על המסורת האירופית במאה התשע-עשרה, שביקשה לשלב את הייעוד הלאומי בשאיפת הכלליות. לדומי השלישית, של ג'וזפה מציני, בעלת הייעוד המשיחי, ולפולין של אדם מיצקביץ, 'כריסטוס של האומות' – הסיף אחר העם את המוסר הלאומי כייצורה האנוברלי של הלאומיות היהודית. שלא כמנהגם הוא דוקא חוש מהאופי הרומנטי והאקטיבי-משיחי, ומסיבה זו נדע מהרצל ומהמשיחיות שלו. אופיו האליטיסטי החזיק אותן מיומדתה של הציונות לחיות תנועת המונים. אחרי משבר האגדה הזהיר אחר העם כי כל המצטרף בציונות המדינית דומה לתומכי שברי צבי ועקב פריק.

המגמה השנייה הייתה המסורת האקטיביזציונלית הלאומית-ייחודית, וההרואית והאסתטית, מבית מדרשו של מייכה בריציטטי. זוהי מסורת גבורה הלקוחה מן התרבות האירופית במאה התשע-עשרה, שהגעייה למיציגה בכתבי תומס קרלייל, ולפיה מייצג הגבור את הטיפוס החדש של

ב-1901, שלוש שנים לפני פטירת הרצל, פנה אליו אביגדור גריץ במכתב לווינה, וביקשו לסייע לבנו דוד גריץ (לימים בן-גוריון) בן החמש-עשרה להתקבל לכית מדרש לרבנים המתמחה גם במדעים. המכתב מובא כאן לשאונה במלואו הן בשל חשיבותו ההיסטורית וסגנונו המיוחד, והן בשל היותו עדות בת הזמן לכוחו של 'מלך היהודים' ולהשפעתו העצומה על מייסדה לעתיד של מדינת היהודים:

רבא דעמיה, מדברנא דאומחיה, לפני מלכים יהוצב מר ד"ר הירצל ב"ב

אף כי קשה לי לכוון בענין פרטי לפני אדוני המרומם, אשר מטרת חייו ומגמת פניו הם עניני כלל האומה, אך ראיתי ונתון אל ליבי כי עניני הפרטי הוא נוגע לעניני הכלל, על כן אמרתי אשפך שדחי לפני אדוני, כי מאן דכאיב ליה כאיכא אויל לבי אסיא ומי שיחוש מצוקת הנפש יגיד צרתו לפניך, אדוני הנעלה, כי נשיא אלהים אתה בתוכינו. אדוני ומרעיו אנשי המופת שמו את ליבם זה ימים ושנים להרים את קרן אומתנו המעולל בעפר, אך נכון לא נעלם מאת אדוני, כי היסוד והבסיס לכל עם ועם המה בני הנעורים, כי אם אין גדיים אין תישיש. היו ימים ועמים אחרים דאגו לבנינו ויקבלום בורעות פתוחות לבתי ספרם ועשו מהם אנשים חכמים ומשכילים אבל לא יהודים; ובעוונותינו הרבים נתקיימה בנו קללת אלהים 'בניד וכוונתך נתונים לעם אחר'. אך זה שנים אחדות, אשר גם זאת לא הייתה כי גרלה שנאתם של עם הארץ לנו עתה מאהבתם הכתובת לנו לפנינו, ותחת אשר קרבנו לפנים ביד שמאלם, ירחונו עתה בשתי ידיים... ולא יתנונו לבקר בבית ספרם, כי אם אחד בעיר ושנים במשפחה ממש ומה נעשה עתה לבנינו האומללים ולכשרונותיהם הנעלים ההולכים וכלים ויורדים לשמיון?

נהה גם אני הצעיר באלפי ישראל ברכני ה' בכך נעלה וחרוץ בלמודי עודנו במבחר ימי נעוריו, כחמש עשרה שנה, מלא כרסו בתלמוד, ומלבד שפתנו שפת עברית, יודע הוא גם שפת המדינה, חכמת החשבון ועוד, ונפשו חשקה בלמודים אך סוגר לפניו כל בית הספר מבוא, כי עברי הוא. גמורתי אומר לשלחתו חוצה לארץ להשתלם במדעים וייעצוני אחרים לשלחו ויניה, כי שם יש גם מרכז לתכונות היהודים, בית מדרש לרבנים, ואומר אבוא נא עם הספר לפני אדוני להיות למליץ בעד בני ולהנות מאת אדוני עצת ותושיה, כי מ' כמות מורה? ומי יוכל בלעדיו ליעצני מה לעשות, אחרי כי אין בכחי לפרנס את בני החביב לי כאישון עיני.

הוד ותפארת, ויקחני על זרועותיו וידאה אתי על כנפי רוח. על אחת העננים המלאים זוהר פגשנו בתמונתו של משה רבנו (קלסטר פניו היה דומה לפני משה, התצובים שיש, אשר עשה מיכלאנג'לו. מילדותי הייתי אוהב להתבונן בציורי הפסל הזה). ומשיח קרא למשה: אל הילך הזה תפלהלתי! ולי אמר: לך וכשר להזהירם, כי עוד מעט וכו' אבוא וגדולות ונפלאות אעשה לעמי ולכל העולם! – הקיצוני, והנה חלום. את החלום הזה שמרתי בלבי, אך לא ערכתי לספור לאיש.¹⁰

דימויי המשיח המשיכו ללוות את הרצל בכל אשר פנה, אם בהערצה ואם בלגלוג. מתנגדיו – ליברלים, רפורמים, סוציאליסטים ואורתודוקסים – ראו בציונות תנועה פסידו-משיחית, וידרו מקט נורדאו הסתייג במאמרו 'על דבר הציונות' (תרנ"ז) מציירת זווית בין המשיחיות ובין הציונות; ודיבר אחר העם האשימו ב'ליכורי' אש כוזבת; אחרים השווהו לשכתי צבי, לדוד ראובני ולשלמה מולכו.

אגרת הרצל אכן נעטפה בהילה משיחית, ואף הרצל הפנים אותה עד כדי כך שעורך בעצמו השוואה בינו לשכתי צבי: 'ההבדל ביני וביך שכתי צבי (כמו שאני מתאר לעצמי) מלבד השינויים באמצעים הטכניים, המחזיקים לרגל הברל התקפות, הוא כזה ששכתי צבי גידל את עצמו כדי להדמות לגדולי הארץ, ואילו אני מוצא את גדולי הארץ קטנים כמוני'.¹¹ ד"ר יוסף שמואל בלך הזהירו לכל יתפתה ויצג את עצמו משיח, שכן כל המשיחים 'הביאו תוצאות הרות אסון ליהודים'; מרגע שמשיח 'עושה בשר ודם הוא חרל להיות המושיע'.¹² הרצל נזהר ולא חצה את הסף השבתאי. המלך ויקטור עמנואל השלישי סיפר לו בפגישתם ב-1904 שאחד משארי בשור הרוחקים קשור בשבתי צבי, והוסיף ושאל אם יש יהודים שעוד מצפים למשיח. הרצל רשם ביומנו את תשובתו למלך:

"כמוכן הוד רוממותך, כחוגים הרתיים. בחוגים שלנו, בקרב המשכילים והנאורים, ברור שאין הדבר הזה קיים".

ואז התברר לי שסבר שאני רב.

"לא, לא, התנועה היא לאומית טהורה". וכדי לשעשע אותו סיפרתי לו כיצד בארץ-ישראל נמנעתי מלעלות על חמור לבן או סוס לבן, כדי שלא יכירו אותי ויחשבו אותי למשיח. הוא צחק.¹³

10 ראוהן בריינר, חיי הרצל, ביירות 1919, עמ' 17-18.

11 ויסטרד, לעיל, הערה 9, עמ' 137.

12 158 p. 1 (1958), *Herzl Year Book*, Theodor Herzl and Joseph S. Bloch, Chain Bloch.

13 עניין היהודים, ג, עמ' 256.

עם מייזמות דוד, אומץ-לב רב עקיצא, שמת באחר' לענות הילל את יופי רבי יהודה הנשיא ואהבת אש של רבי יהודה הלוי.

[...] פעמיים חרבה ארצנו וגלינו לארצות נוכריות – ועורנו חיים:

אלפיים שנה שקענו בעבדות, נבינו והתבזינו, כל עצמותינו יכשו, כל קרן אור חם, רק חושך בית הקברות – ופתאום איש כולו חופש, אור, תקווה, אמונה ועבודה: ופתאום – התעוררנו, התקברנו, הישרת קומתנו, שאיפה לחופש, לעבודה, לחחיה.¹⁸

במייזמיות זו של הרצל, מנגיד בן-גוריון בין הגלות, המתוארת כ'עבדות', 'חושך בית הקברות' – לבין הציונות נוסח הרצל, המגלמת חופש, אור ותחייה. במקום אחר הוא מתאר את הגלות כ'חוויה אומללה, דלה, מרודה, מפקפקת, ואין להתגאות בה, להפך – יש לשלול אותה תכלית השלילה'.¹⁹ לשלילת הגלות של בן-גוריון היו השלכות על תפיסתו בדבר 'קפיצות' ב'היסטוריה', ושבירת ה'רצף' של ההיסטוריה היהודית.²⁰

הציונות הייתה אפוא תנועה של אוטואמנציפציה – שחרור עצמי הכרחי בשחרור מהגלות. מאחר יותר סבר בן-גוריון שהגלות אינה מרחב פניי בלבד, אלא היא מצב שבמדינה: אפשר שהוצאנו את היהודים מהגלות, אמר לימים, אך טרם הוצאנו את הגלות מהיהודים. האמנציפציה שבאה כתוצאה מהמהפכה הצרפתית והתמודדות המודרניות באירופה, מהיהודים מחיקת צלמם הלאומי, ולדעתו כמעט שינתה את יהדות אירופה ל'בת דתית'. ואולם 'הרצון ההיסטורי של העם היהודי הכריע, ואמנציפציה לא הביא לידי שמיעה אלא לכישוי חדש של יחודו הלאומי ושל כסופיו המשיחיים'.²¹ האמנציפציה 'הפכה להיות אבטואמנציפציה – תנועת השחררות מכבלי החלום החדש והחדש יסודות ראשוניים לחידוש העצמאות הלאומית במולדת העתיקה'. אם כן, האוטואמנציפציה, השחרור העצמי מ'כבלי החלום' – הייתה בבסיס התשוקה הפרומותאית של הציונות.

הרצון הפרומותאי לעיצוב עצמי של היהודי החדש במולדתו, חבש כראש ובראשונה את ביטול הריטואליה שהתבטאה בסממני ההשכלה היה אדם בצאתו ויחודי באחלה'. בן-גוריון איתר את 'הקרע בין האדם

הנני מחלה את פני ארנוני לסלוח לי על בואי להטרידו בעניין פרטי הננוע לנפשי, כי עוד הפעם הנני שונה את דברי, כי העניין הזה אעפ"י שהוא נראה כעניין פרטי, הוא עניין כללי ועקרי, כי הוא נוגע בנפשות רבות אלפי ישראל המבקשים דעת – ואין ...

השתתפות

אבגדור גרין¹⁴

בן-גוריון לא זכה שהרצל ישיב לאביו, אולם חמש שנים קודם לכן, ב-1896, שנת פרסום מדינת היהודים, כשהתלווה לאביו בהיותו בן עשר להפילה בבית הכנסת, שמע כי 'פשט הקול בעיר שמשוך בא, והוא נמצא עכשיו ברניה, ויש לו קרן שחרר ושמור הרצל'.¹⁵ סופר עליו שהוא 'גבר-קומה ופה-תואר וקרן שחרור לו, איש פלאים'.¹⁶ בן-גוריון הביט בתמונתו של הרצל והיה נחוש 'ללכת בעקבותיו בו ברגע אל ארץ אבותיי'. וכך כתב מייסד מדינת היהודים על מבשר מדינת היהודים: 'הרצל אמנם היה המשיח, שכן חשפול את תחושת הנוער למחשבה כי אכן ארץ-ישראל ניתנה להשגה. ואולם הרצל הוסיף ואמר כי הדבר יתבצע רק במעשה ידינו'.¹⁷

ההבנה העצמית של בן-גוריון הצעיר ש'מעשה ידינו' הוא התנאי להגשמת משימתו ההילוניית של הרצל – היא מרכזית בעיצוב דרכו האינטלקטואלית והפוליטית בהמשך. שמונה שנים לאחר מכן, כשהוא המום ממותו הפתאומי של הרצל שפונה 'המשיח', כתב בן-גוריון מכתב נרגש אל חברו הטוב שמואל פוקס. הדברים מרתקים בבחינת הכנייה מיתית (ההיגיונרית) מודעת לעצמה של הרצל המתואר כ'שמש הציונות', 'בעל רצון האלים':

השמש איננו, אבל אורו עורר זורח [...] ניצני התחייה הרעננים, שורע זה בלשר עצמותיו בלבותינו לא יכלו לנצח! [...] המיר תנוח מחשבות הנעלה במותנו. התשוקה הכבירה לעבודת התחייה, שהאציל עלינו בעל רצון האלים, תהמה בקרבנו עד כלותנו את העבודה הגדולה שלה הקריב המנהיג הגדול את חייו הנשיאים.

[...] לא יקום עוד איש נפלא כזה המאחר בקרבנו את גבורת המכבי

14 ארצות בן-גוריון, חשיבת התבונה, 1901.

15 דוד בן-גוריון, זכרונות, א. תל אביב 1971, עמ' 7.

16 דוד בן-גוריון, בית אבי, תל אביב תשל"ז, עמ' 16.

17 David Ben-Gurion, *Recollections*, London 1970, p. 34.

18 בן-גוריון, זכרונות (לעיל, הערה 15), עמ' 15.

19 דוד בן-גוריון, 'תשובה למתווכחים', דבר, 9.10.1957.

20 יוסף גורן, 'שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה', שמואל-נח אייזנשטאט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחודש, ירושלים 1999, עמ' 356; אישור שפירא, 'לאן הלכה 'שלילת הגלות'', אלפיים, 25 (2003), עמ' 18.

21 דוד בן-גוריון, 'יחוד וייעוד', נפת ישראל, תל אביב תשכ"ד, עמ' 18.

שומה עלינו לקחת את גורלנו בדיננו. זהו דבר המהפכה היהודית. במילים אחרות: לא אי־כניעה לגלות, אלא ביטולה ועקירתה של הגלות. בן־גוריון היטיב לקשור בין תשוקתו הפרומותאית של הרצל, שייסד תנועה מודרנית של יהודים שבקשו במקובץ למרוד 'באמונה הפסיכית של נצח ישראל' – לבין חזונו המשיחי לרצות את הגאולה. האנוכיה במלואה של שנה לפטירתו של הרצל ב-1934 הייתה הזדמנות נאותה בעברו לפרוש את אמונתו המשיחית של אבי הצינונת המדינית וחווה מדינת היהודים:

הרצל העז כאשר לא העז אדם לפניו לא בהיקף החזון, החזון המשיחי, שהוא תמצית ההיסטוריה היהודית, מחבק עולם ומלואו, מחבק תוכן גאולה, שאין אחרי כל שיור, גאולה עם ישראל, גאולה העולם ותקוה העולם במלכות שדי [...] והרצל לא זכה לראות את חזונו כנראה מנת־חלקם של כל הגאולים הגדולים של עמנו. אבל חזונו של הרצל לא נתברר, והמרד של הרצל, אשר מרד באמונה הפסיכית של נצח ישראל, או הרצון של דוחק הקץ, אשר היה הכוח המניע בפעולתו של הרצל – כמו שהרעיון המשיחי, נשמת ההיסטוריה היהודית בגאולה, נסתלק כמה פעמים על ידי משיחי שקר, כך גם לאחר מות הרצל נישא השם הנהדר הזה לא פעם לשווא על־ידי מסלפי תורתו – ועלינו ללמוד מזהרצל [...] לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו.²⁵

מבירא עמיקתא לאגרא רמא

את הביוגרפיה הפוליטית של בן־גוריון ייחודה תפיסה משיחית ייחודית, 'משיחיות חילונית' אימננטית, שאיננה מתרחשת בקץ ההיסטוריה. הוא ראה בגאולה תהליך היסטורי המתגשם בשלבים, ואיתר זיקה הכרחית בין החזרה להיסטוריה, השיבה למרחב היסתיכוני, והשינוי במבנה ההיסטורי החברתי-כלכלי של היהודים. מלחמת העולם הראשונה הייתה בעברו שעת כושר מהפכנית להגשמת שילוש זה: 'אנו רשאים עכשיו לנסות לדחוק את הקץ ולצפות לקפיצת־חודך'.²⁶ עם פרוץ המלחמה כתב ביומנו: 'מתוך הסערה מגיע אלינו קול שופר של המשיח'.²⁷

ובין היהודי שחצה את הנפש היהודית בגולה.²⁸ מודעותו זו של היהודי המודרני לקרע הפנימי בתוכו ולחוסר השוויון בינו לבין דומיו באירופה, הוליכה אותו לביקורת ולבקורות עצמית. ההתנתקות לגלות וניכודו באירופה עולות אפוא רק בעולם הפוסט־הרצליאני: משעה שהיהודי המודרני מגיע לרפלקסיה עצמית ולערכים משלו, מתחיל הוא לשאל את עצמו מדוע השתעבר לגרמנות לאומיות של שכניו ועמיתיו. הפרדוקס הוא שדווקא כיצור חפשי בעידן האמציפציה, מגלה היהודי את היותו משועבר. תודעה רפלקטיבית זו, שמקורה באמציפציה דווקא ולא באנטישמיות, היא שילדה את הלאומיות היהודית המודרנית ואת מהפכתה של הפרומותאים הצינונים.

שיר ההלל של בן־גוריון למהפכות הגדולות של העת החדשה – האמריקנית, הצרפתית והרוסית, שהיו כולן יוצאות חלוצה של התשוקה הפרומותאית – נבע מניסיון לעצב מציאות חדשה בקריית האדם ולא בקריית האדם. אופייה הפרומותאי של המהפכה האמריקנית ניכר בכיבוש הטבע, המרחב והאדם בארץ גדולה אחת; 'מהפכה הצרפתית הייתה ברכה לאנושות, ובלעדי האמונה המשיחית, שלוש המרחות האחרונות של עמנו לא היו עושים את מה שעשיתי'.²⁹ למהפכה הכולביקית שמר בן־גוריון פיינה חמה בלב כל חייו, אף שעזותה וסורסה בידי בניה. ואולם, את המהפכה היהודית ייחד בן־גוריון מן המהפכות המודרניות:

המהפכה היהודית היא אולי הקשה בכל המהפכות בהיסטוריה העולמית, אם כי אינה המהפכה היחידה והראשונה. היו כמה מהפכות גדולות. אציין רק את המהפכה באנגליה במאה ה-17, המהפכה באמריקה ובצרפת במאה ה-18, המהפכה ברוסיה במאה ה-20, ואין אלו האחרונות. אולם יש הברל אחד יסודי המקשה ביחוד על המהפכה היהודית. כל המהפכות האלו שהיו ושתיהינה בארצות אחרות היו מהפכות נגד משטר, נגד משטר מדיני, סוציאלי, כלכלי. המהפכה היהודית היא לא רק נגד משטר אלא נגד גורל, נגד גורל יחיד במינו של עם יחיד במינו.³⁰

מדינתו של בן־גוריון בגורל היהודי הפסיכית שמוזחה עם החיים בגולה מחוץ להיסטוריה – באה לידי ביטוי בהמשך דבריו: 'עושרי המהפכה היהודית בימינו אמרו: לא מספיקה אי־כניעה לגורל, יש להשתלט על גורלנו:

22 שם, עמ' 200-236.

23 דוד בן־גוריון, 'יכולות המשיחיות (תשובה לשלמה אבינרי)', בתוך: אחתה, (לעיל, הערה 3), עמ' 333.

24 דוד בן־גוריון, 'צינון המהפכה היהודית', במערכת, ג, תל אביב 1957, עמ' 197.

25 דוד בן־גוריון, זכרונות, כ, 1972, עמ' 117-120.

26 דוד בן־גוריון, 'לקראת העתיד', ממעמד לעם, תל אביב תשט"ז, עמ' 16.

27 דוד בן־גוריון, 'מתוך ארץ', שם, עמ' 22.

ההסתדרות. הוא בחן את המדינה היהודית העתידית לא רק במושגים ארגוניים ופוליטיים של הקמת מדינה לאומית, אלא בתכנים מהפכניים של תיקון אדם ותיקון עולם: 'בארץ-ישראל עתידה לקום חברה חדשה ועם חדש'. אך לא היה זה מוכן מאלו, שהרי 'ציונות היא לא רק בניין ארץ-ישראל. אפשר לבנות את ארץ-ישראל ותרבות ישראל תכונן. אפשר להקים חברה שתהא לקלון. אין קסם בארץ-ישראל'. גם שם אפשר להגות. יש גם שם סוחר שתהא לקלון. אפשר ליצור קנה עבודת ערביה שיהיו לוועדה לעם היהודי ולאוכלושת. לבנות עם יהודי ולחדשו [...] נחוצה אידאה מוסרית גדולה'.³¹

גם כיו"ר הסוכנות היהודית (1935-1948) לא חדל בן-גוריון להאמין ברעיון המשיחי בקונטרסיונות אוניברסליות. תקופה זו הייתה גם תקופת האפולקליפסה של העם היהודי באירופה. את ירכיזו הרוויזיוניסטים, ז'בוטינסקי וחבריו, כינה 'משיחי השקר' הירוקים מפסולת ההיסטוריה... [שפיטחו] משטר של דם וכוץ ועבודת'.³² בניגוד להם, 'הציונות היא מנועה משיחית. העם היהודי טיפח חזון גדול ונשגב, חזון אוניברסלי ועולמי, חזון אחריית הימים, חזון הגאולה המשיחית'.

באותה השנה, שנת 1937, חנכה הקרן הקיימת את 'חור הרצל' בירושלים. בטקס זה הסכים בן-גוריון עם דברי מנחם אוסיסקין שלא הרצל יצר את הרעיון הציוני, שהרי התקופה לשיבת ציון אימננטית בהיסטוריה של העם היהודי. וככל זאת, מה היה בעיניו החידוש של חווה מדינת היהודים?

הרצל יצר מכלליות ציונית. הוא הפך את העם היהודי ליחידה לאומית פוליטית על ידי הקמת ההסתדרות הציונית. הוא עשה אותו לגורם מדיני, הן בהכרעת צמנו והן בעיני אומות העולם. הוא לא רק 'היה, כי אם גם ביצע את מחשבתו והניח יסוד למולדת העברית'.³³

מים רבים זרמו מימי קונגרס בזל ועד אז: 'מאז הפכנו גורם פוליטי. בימים ההם נעשה ניסיון קל על-ידי האיש הגדול הזה לבוא בדרכים עם כמה משליטי אומות העולם. עכשיו נשען עם ישראל על מפעליו והיה לכות מדיני מוכר במשפחת העמים'. אמנם בן-גוריון היה ער לעבודה שהישוב העברי עורר רחוק מהגשמת היעדר של מדינה יהודית, אך בשעה שסקר את הדרך שעברו התנועה הציונית ומפעל ההתיישבות – 'רואים אנו את כל כוח החזיון הפוליטי של האיש שדבריו לא היו חלום בלבד'.

31 שם, מתאריך 1924-4.23.

32 דוד בן-גוריון, תנועת השוועלים והרוויזיוניסטים, תל אביב תרצ"ג, עמ' 133-134.

33 'חנכת חדר הרצל', דפ"ר, 7.12.1937.

שנת 1917 הייתה נקודת מפנה מהפכנית. המהפכה הברלשביקית והצהרת בלפור לוו בההגשה של מעין גאולה היסטורית. למאמרו על הצהרת בלפור קרא בן-גוריון 'הגאולה', ובו כתב: 'זוהי הצהרה משיחית. זאת הצהרה של גאולה הפותחת ליהודים לא רק תקופה חדשה בתולדותיהם, אלא הרבה מעבר לזה: היא פותחת מחדש את ההיסטוריה שלהם'.³⁴ בשנת 1944 קישר בן-גוריון ישירות בין הצהרת בלפור לחזון הרצל:

אילו חי הרצל עור 13 שנה והיה מגיע לשנות ה-57 בחייו, היה רואה שחזונו המדיני קם והיה: הוכרה זכות עמנו במשפט הבינלאומי, ובכירק 19 שנה אחרי פגישתנו עם הקיסר הגרמני בירושלים – שחל בנובמבר 1898 – ניתן הצארטר הנכסף לעם ישראל, הפעם לא ירי קיסרות גרמניה שצפלה, אלא על ידי המעצמה העולמית הגדולה שהרצל תלה מראשית ימיו את תקוותיו המדיניות – על ידי אנגליה, והצארטר נקרא 'הצהרת בלפור', ונציגות העם היהודי שהוצעו להקים ראשונה בעבודה ממשית זכתה להכרה משפטית בינלאומית בדמות הסוכנות היהודית לארץ-ישראל.³⁵

הויקה שראה בן-גוריון בין דחיקת הקץ הציונית לדחיקת הקץ הברלשביקית, הייתה מרכזית להתפתחות מחשבתו החברתית והפוליטית. הן בעיניו הן בעיני טרצקי, נכרכו יחיון החזון המשיחי וההגדרה החברתית כשני צדדים של אותו מטבע. 'הקונטריזם המלומדי' מבית מדרשו של טרצקי התכוון להפוך את רוסיה למחנה צבאי ענק; לאף ישות מעורפלה למכונה הפועלת על פי פקודה מלמעלה. בן-גוריון, כמוצרי ההסתדרות בשנות העשרים, חתר לעשות את 'חברת הערבים' לתכנית ביקורקטית-מליטריסטית של 'צבא העבודה', תכנית שפונתה 'הקומונה הכללית' של בן-גוריון. שלב קצר זה הבלויט במנהיג הצעיר את הסינדרום המאפיין אידאולוגיות פוליטיות מהפכניות, הקושרות בין מבניות מיליטריסטיות-דיכרויות לבין מנטיות משיחיות. בהפלתו בחזרה בתום ביקורו ב-1923 ברוסיה, מעברת המהפכה המשיחית, כתב ביומנו: 'רק משומטמי המוח וקצרי ההשגה יכולים לדמות שחלום-המשיח של עשרות דורות שבעי סבל ויטורים היה רק חזיה ריקה'.³⁶

והמשיך וכתב על 'חזון התנועה העולמית והגאולה הגדולה, המשיחית'. ב-1924 היה בן-גוריון בן 37, וכיהן זה כשנתיים כמוכניה הכללי של

28 דוד בן-גוריון, 'די גאולה', דער אידישער קעמפער, 16.11.1917.

29 דוד בן-גוריון, 'מהציל ועד היום', במערכה, י, 1957, עמ' 190-191.

30 ימל בן-גוריון, 15.12.1923, ארכיון בן-גוריון.

תקווה להטבת, להגנה עצמית. יאוש שחור וחוסר אונים, חדלון-ישע וחוסר מוצא'.³⁶ במצב טרגי זה בשנת 1936 זיהה בן-גוריון את הפוטנציאל השלילי של הרעיון המשיחי, המביא לפסיכיות יהודית:

יש איוו השראה משיחית במוכן השלילי – לא תגבורת האמונה בכוחות עצמאיים וחילוש הרצון – אלא הזיה מופשטת.³⁷

חיזוק להרגשה זו מצא באותה אספה פומבית שבה ריכר לפני יהודי פולין על הקשיים הפוליטיים ועל הסכנות החמורות, 'ובאלו הייתה התלהבות ללא גבול, באילו הבאתי בשורת המשיח'.³⁸ הוא היה מהסס: 'יהודי הגולה מתלהבים מן המלל הרטורי, אך אינם נוקטים צעדים מעשיים להיחלץ ממצבם. במברק לקונגרס היהודי העולמי ששיגר באותו חודש, ציין בן-גוריון מצד אחד את ימי הסגריר באירופה ואת הפרעות בארץ-ישראל: 'צוררים אכזריים עם תריקין על מצחם ותורת-גזע מתועבת בשפתם קמו נגדנו בגולה, וכנופיות פורעים מתנקשים במפעל גאולתנו בארץ; ומצר אחר, לא נלאה גם בשעה קשה זאת להטיף לחזונו של הרצל ולהגביר 'מאמצים לביצוע מהיר ומלא של גאולתו הלאומית בארץ'.

קריאותיו של בן-גוריון לביצוע מהיר ומלא של הגאולה הלאומית בתקופה שקדמה לפרוץ מלחמת העולם השנייה, אינן מילים בעלמא; בשנים אלו התחולל שינוי בתפיסת העלייה שהטיפו לה הוא ותנועתו קודם לכן. מתפיסה של עלייה סלקטיבית – אוונגרד חלוצי המכין את חכרת המופת – הוא עבר לגישה של עליית המונים, הצלה מיידיית של יהודי אירופה. כמו הרצל בסיטואציה של אוגנדה,³⁹ הכיר בן-גוריון במציאות ההיסטורית הקשה והרובצת לפתחם של היהודים, איתר את גבולותיה ושינה סדרי עדיפויות. חכרת היער האוטופית פינתה את מקומה להצלת 'אבק האדם' של העם היהודי. הצלת יהודי אירופה והפנייתם בעיקר לארץ-ישראל, חיזוק גם את מהלכו המרכזי של בן-גוריון לאורך כל דרכו הציונית עד אז – הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ-ישראל.

ב-1937 פורסמו המלצות 'ועדת פיל' לחלוקת ארץ-ישראל. בקונגרס הציוני העשירים ניקם בן-גוריון את תמיכתו בתכנית, בצורך הדחוק להציל את יהדות אירופה ולגשים את רעיון המדינה היהודית הלכה למעשה, ולו גם מתוך התפשרות עם חזון ארץ-ישראל השלמה. הוא הבין את גודל

36 יומן בן-גוריון, 26.6.1936, ארכיון בן-גוריון.

37 שם.

38 שם, מתאריך 8.8.1936.

39 Ernst Pawel, *The Labyrinth of Exile: A Life of Theodor Herzl*, 1990, p. 356

שנת 1944 הייתה השנה הקשה ביותר לחזון הציוני: תהום הפרידה בין האוטופיה שרקם הרצל לאפוקליפסה שחווה זה עתה העם היהודי. אותה שנה נשא בן-גוריון נאום במלאת ארבעים שנה למותו של הרצל. בדבריו, שפורתם הייתה 'מהרצל ועד היום', פרש את האירועים ההיסטוריים מאז הקונגרס הציוני ועד השואה. הרקע לדברים היה חשיפת ימי השואה והוצאתם להורג של יהודי הונגריה באותם ימים ממש: 'מקיבין יהודי הונגריה באליו הרצל. קיבון יהודי זה, אולי האחרון בין הקיבוצים היהודיים המרולים באירופה, מפרפר בימים אלה על הגרדום הנאצי ומובל יס-ים לטבח בקרונות מוות'.⁴⁰ יהדות הונגריה, הוסיף בן-גוריון, הוציאה מתוכה את ראשוני המעפילים והחלוצים – שטמפר וראב, וגם את הרצל ונורדאן. שני מנהיגים ציוניים אחרונים אלה, אמר, אינם הוג הראשון בתולדות השחרור היהודי: קדמו להם משה – המנהיג והמחזק, ואחר – השופר והמסביר. מוטסכל מנבואתו הקודרת של הרצל על האנטישמיות שהתגשמה מהר מן המצופה, כתב בן-גוריון:

ואילו היה חי אתנו היה רואה עוד דבר – שאפילו החזות הקשה, השחורה משחור, אשר חזה לפני 48 שנים על מצב ישראל בגולה – היא מדינה וורודה לעומת מציאות האומים, שאם דמיון השטן לא יכול היה לתאר בזמן שהרצל היה חי. 'מה יהא אפוא בסופם של היהודים?' – שאל הרצל לפני כחמישים שנה – 'להרוג את כולם אי-אפשר והתופעות הממאירות של הלחץ הולכות ומתרבות – הריפות וההתעללות כההרס מתרחשות בכל שבע ושבע'.

אז עוד האמין ש'להרוג את כולם אי-אפשר' – הריה אומר זאת גם היום?⁴¹

בעת מסעו של בן-גוריון לכיבוש הציונות, הוא נחשף למצוקתם של יהודי אירופה ובמיוחד לזו של יהדות פולין, אשר שימשה כר פורה למקסם השווא של המשיחיות הרווינטיניסטית. הן 'בוטניסקי הן בן-גוריון ראו נכוחה את המצב, אבל הצעותיהם לפתרון היו שונות: 'בוטניסקי קרא לאברואציה (פינוי) של יהדות אירופה עם עלייתו של היטלר, ואילו בן-גוריון ראה את 'מצב הבלהות של היהדות הפולנית גופא, מצב של פגרום פרמנטי, גם פוליטי, גם פיזי, גם כלכלי וגם מוסרי, אולי חרבה יותר גרוע מאשר בגרמניה [...] הרלות מבהילה, העלבון עובר כל גבול, ואין כל שמץ של

34 בן-גוריון במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.

35 שם, עמ' 191.

מיליון או חצי מיליון יהודים במשך שנה, 'על עצם המפעל הייתי רואה בו את ברא המשיח'.⁴³

זאת הייתה הפרספקטיבה של בן-גוריון בנוואו לסכם את תרומת הרצל ב-1944: גם בעיצומה של השואה הוא שמר על זיק התשוקה הפרדמנאותית-הצינונית. בכך בלט ייחודו על פני שאר המנהיגים הצינונים הפוסט-הרצליאניים, ומבחינו היה דווקא כרע הקשה ביותר ליהודים בתולדותיהם – לא פרשת דרייפוס ולא פרעות קישינב, אלא השמדת שליש מהיהודים אירופה. נדרשו ממנו מעצמות-נפש לנסוק משפל זה אל החזון הצינוני ולברוק בו, והמבצר שהצית בו את התשוקה הפרדמנאותית היה הרעיון המשיחי. ואכן, שני העיקרים שאבחו בן-גוריון בנוואו ב-1944 בתביעתו של הרצל היו: 'שהעם היהודי יקח את גורלו בידיו וישיע את עצמו'.⁴⁴ אי-אפשר היה לנסח טוב יותר את המשיחיות הפרדמנאותית: נטילת הגורל ותשועה עצמית.

חזונו של החזון

אם כן, המודרניות של המהלך הצינוני באה לידי ביטוי במודיעות החדשה של היהודים לגורלם וברצונם לעצב את ההיסטוריה שלהם. האידאולוגיה הצינונית נולדה מן ההשכלה היהודית, פרי המגע עם ההיסטוריה הכללית. למעשה, ההשכלה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הייתה האידאולוגיה המודרנית הראשונה בהיסטוריה של היהודים. כתנועה לאומית מודרנית, התימורה הצינונית לעצב בני אדם ריכוזים שאינם נתונים למרות הפרץ והסולטן; אנשים אותנטיים בעלי זהות מוכחנת. ההבחנה בין 'מודרניות' ל'נאורות' מעידה אפוא על קיומו של פער בין המצוי לראוי בתודעה העצמית הצינונית. זה המחת שנתקיים בין יהדות הגולה, מחת בין המצוי ההיסטורי, לבין הראוי – הצינונית מבית מדרשו של הרצל. הצינונות הייתה אפוא הכרעה מודרנית באשר לדרך עיצובה מחדש של הזהות הקולקטיבית היהודית.

בן-גוריון היטיב לנסח את דרישתו המדינית הפוליטית של הרצל מהעם היהודי, להיות כזה אשר 'יכולתו להתייצב על כמת ההיסטוריה כעם שווה-זכויות וחובות'.⁴⁵ נקודת מוצא שוויונית זו הייתה בבסיס האוניברסליזם

השעיה: 'אני רואה בקונגרס הבא קונגרס לא פחות חשוב מהקונגרס הראשון של הרצל'.⁴⁶ וראה בה פרישת דרכים: 'אנו עומדים על סף אסון גדול או על סף כיבוש היסטורי עצום'. כמו לנין ערב הסכם ברסטליטובסקן, כך הבין בן-גוריון כי לפניו מצב מהפכני הדרוש הכרעה היסטורית. באקטובר 1938 חזה תחזית קודרת לעם היהודי: 'היטלר לא רק אויבה ומחריבה של היהדות הגרמנית, משאת נפשו הסיריטית היא השמדת היהדות בעולם כולו'.⁴⁷

תחושתו הקודרת של בן-גוריון לא ריפא את ידיו, ולגנוכה האסון המתקרב הוא עשה את מה שהיטיב לעשות: להיערך להקמת מדינה. הדרך שהלכינו הרצל והתנועה הצינונית אל מימוש חזון הבית הלאומי בארץ-ישראל הייתה טרגית. אך בן-גוריון לא הכיט אחורה בזעם, אלא הכין את התשתית לקרישה של המוני יהודים מהגרים. סוגיית בן-גוריון והשואה עדיין נותרה חידה לא מפורענת. המאמצים שריכוז להצלתם של יהודי אירופה לא נשאו פרי לדאבון הלב, ולדעת רבים, הם לא התאפיינו באותה תנופה חיונית ואנרגיה פוליטית שבה כלטו במנהיג המבקיע. לדעת אחרים, האליצנים היו כה רבים והאפשרויות כה מעטות, שאנשי היישוב העברי לא יכלו להציל בכוחם הכול את חיהם של אחיהם והוריהם באירופה. על כל פנים, בן-גוריון קרא להתאים את האידאולוגיה הצינונית למציאות הקשה, שהי הצינונית איננה 'תאולוגיה מטפיסטית', כדבריו, אלא תנועת שחרור ממשיחית.⁴⁸ למול 'התופת של דנטה', כבטויו של בן-גוריון, ולנוכח ההשמדה התעשייתית, הוא קיבל החלטה רדיקלית – להציל את הקייים ולא לעסוק באובדן.

בשעה שכתב ברל כצנלסון ביזמנו 'אין כוח לפגוש את המחר', רקם בן-גוריון תכנית מדינית ליום שאחרי המלחמה. בתכנית בלשמוך (מאי 1942) הוא הצליח לאחד את התנועה הצינונית סביב תכנית פעולה מדינית, שבמרכזה קריאה (מרומזת) להקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל לאחר המלחמה, והעברת הסמכות להכרעה בענייני עלייה והתיישבות בארץ-ישראל לידי הממשל הצינוני. כעבור כמחצית השנה יזם הקמה של צוות לאומי לחיכוך עלייה והתיישבות של המוני יהודים מאירופה. צוות זה, אשר לימים נודע בשם 'ועדת החינוך', עסק במשך כשנתיים בניצוחו של בן-גוריון בגיבוש פרטיה של 'תכנית המיליון', שכבר הוצגה שבע שנים קודם לכן לפני חברי מפלגתו, ועיקרה: העלאה של מיליון יהודים לארץ-ישראל ויישובם בה בפרק זמן קצר ביותר. ביזמנו כתב באותם ימים כי אילו עלו

40 יומן בן-גוריון, 13.6.1937. ארכיון בן-גוריון.

41 טוביה פרילנגר, חץ ברפלי: דוד בן-גוריון, הנהגת היישוב ונטיעות הצלה בשואה, שדה בקר 1998, עמ' 24.

42 שם, עמ' 923.

43 יומן בן-גוריון, 19.11.1942. ארכיון בן-גוריון.
44 בן-גוריון, במערכה (לעיל, הערה 29), עמ' 184.
45 שם.

ש'זהו העם היהודי בעולם כולו רק אויב־יקט ומשחק בירי כוחות מדיניים זרים – לשבט או לחסד'. בן־גוריון, שעשה לא פעם שימוש נלז ומפורד בביטוי 'אבק אדם' בכוונה באופן מטפורי למצבו הרעוע והרחוק של היהודי המודרני, שב וואמר כאן: 'הרצל הפך אבק אדם הנישא על־ידי רוח מצויה ובלתי מצויה – לעם ולגורם על במת המדיניות הבינלאומית'. סיכומו של דבר: מה שהתפתח בן־גוריון הוא ההכרה שהרצל העניק לעמו לא רק מטרה מדינית אלא אמצעים למימושה, ובראש ובראשונה התודעה שהעם היהודי הוא כוח פוטנציאלי, סריקטי היסטורי החמוש בתודעה עצמית והמסוגל ל'נצל את כוחו למען גאולת עצמו'.⁴⁸

תודעה פרומתאית זו עומדת, אליבא דבן־גוריון, מול 'שתי תפיסות מנוגדות ונפסדות של התודעה העצמית היהודית': הראשונה, 'תפיסת הגטל' המצטיינת במשיחיות טרנסצנדנטלית, פסיכית, שיער ביאת הגואל הוטל על היהודים לעמוד בחוסר אונים, אזלת ידם ותלותם בחסדי זרים; והשנייה, 'תפיסת ההתבוללות' שהרצל נמנה עליה, ולפיה היהודים ישתוו לעמים האחרים אם רק יבטלו את המחיצה ביניהם לבין שכניהם. את תפיסת הגטל הרצל כמובן דחה, אך לבסוף נסתלק גם מהתפיסה המתבוללת, שהידי עד הקונגרס הציוני התעלם מהיחודי־אורחה של נזקקו ל'אחר' האנטישמי על מנת לכונן את זהותם הפוליטיבית ותודעתם הקולקטיבית.

הרצל שאף אפוא לנומליזציה של העם היהודי. לפי ניתוחו של בן־גוריון הגיע הרצל, חוזה הממלכתיות היהודית המודרנית, למסקנה מהפכנית שעם הזמן הפכה מובנת מאלה, כי העם היהודי הוא עם ככל העמים, לפחות מבחינת הפוטנציאל הפרומתאי. והוא מצטט את הרצל באומרו: 'אין עם יכול להיושע אלא על ידי היהודים כפי שציין [הרצל] לא פעם במדינת היהודים להיפתר רק על ידי יהודים מפני שא־בחו כי הבעיה היהודית היא גם בעייתו ובנאומיו בקונגרס'. דווקא מפני שא־בחו כי הבעיה היהודית היא גם בעייתו של אומות העולם והקמת המדינה היהודית היא צורך בינלאומי – הגיע הרצל למסקנה שדרך בוחו ובפעולתו של העם היהודי עצמו לכוון מחדש את ריבונותו. למעשה, יותר משמעיד כאן בן־גוריון על הרצל, הרי הוא מעיד כאן על עצמו; כמו הרצל לפניו, השכיל גם בן־גוריון לעשות פרומאטיזציה של אחרים. הרצל ידע, כמו מהפכנים גדולים בהיסטוריה האנושית, שסכל ומצוקת המונים אינם בהכרח רק סימן להשפלה וניזון, אלא הם עשויים להפוך למקור של חיוניות ועוצמה אם יתווסף אליהם ידעיון גואל ומשחרר – אם ימרידו את הסובלים במנת חלקם העלובה ויסוריהם יוצקו בדפטי

האורפי של הנהגות, והיא שהצמיחה את התודעה הפרטיקוליסטית הלאומית־יהודית: אם זכות ההגדרה העצמית היא זכות אוניברסלית המוענקת לכל יחידה אתנית־היסטורית בעלת תודעה 'יהודית' – מרע לא ייחגו מזכות זו גם היהודים, כמו הצרפתים, האיטלקים ולאומים אחרים באירופה? ביסוד הפילוסופיה הציונית של ההיסטוריה לא עומד 'הגשה הביניינית' של ההיסטוריה היהודית ('המצוקה'), שהציבה במרכזה את האנטישמיות כחוויה מכוננת וכתוצאה הקיום; אלא תפיסה אופטימית של ההיסטוריה היהודית ('משיחיות'), שמעמדם האוטוגנרדי של היהודים הריבונים בקרב אומות העולם מתבלט בה.

אכן, לא מעט הוגים קדמו לאבי הציונות המדינית, ובימיתיו של בן־גוריון: 'הרצל כמעט לא חידש כלום בתורת הציונות. לא בראיית הבעיה היהודית ופתרונה, בעיית העם היהודי ללא סיכוי ומוצא בגלות, ולא בראיית הצורך בריכוז טריטוריאלי ושיבה למולדת'.⁴⁹ מבשריו ומקדימיו של הרצל היו לפי בן־גוריון: יהודה אלקלעי (ש'זיה מושפע לא רק מהמשיחיות היהודית), ר' חיים אבולעפיה, צבי־הירש קלישר, ר' חיים לוריא מצאצאי האר"י, סר משה מונטיפיורי, בנימין רייזאלי, מרדכי עמנואל נח, משה הס, פרידלנד לאסאל, פרוץ סמולנסקי, דוד גורדון ומבולס בלט פינטקס והיחבור אוטומאציפציה. בן־גוריון מספר כי שנים אחדות לאחר פרסום החיבור המליץ כנראה דוד וולפסון להרצל לעיין בו, ולאחר קריאתו אמר הרצל כי אילו ידע על קיומו קודם לכן, לא היה כותב את מדינת היהודים. על כך העיר בן־גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס אבסאוצאפציה – ושל לא נמנע מכתבת מדינת היהודים'.⁴⁷

במה אם כך היה חידושו של הרצל? חוזה העצמאות הלאומית היהודית המודרנית ידע לצקת ברעיון הציוני הישן כוח ותנופה שנבעו מתוקה אישייתו, ובכך גילה דבר־מה חשוב יותר מרעיון חדש: 'הרצל גילה את עצמו, את החווה, המנהג, האדריכל המצביא המדיני הגדול, שלא קם בישראל כמוהו מאז נפילת ב־רכבא'. תודעה עצמית זו הייתה האנשה של התודעה הפרומתאית הציונית: את 'סור העשייה ההיסטורית' ו'סור הכיצוע המדיני', מצא הרצל 'בתוך עצמו ובתוך העם היהודי גופו: הוא הפך את העם היהודי בפעם הראשונה מאז לכת העם בגולה לכות גורם מדיני'. המדינאי היהודי המודרני יצר את 'המדיניות העברית' (ודוק בדבריו: 'עברית' ולא 'יהודית'), חישל את הכלים הפוליטיים, הארגוניים, הדיפלומטיים והפיננסיים, ובעיקר כונן את העם היהודי בתור סובייקט היסטורי האחראי לגורלו לאחר

48 שם, עמ' 187.
49 שם, עמ' 188.

46 שם, עמ' 185.
47 שם, עמ' 186.

הראשונות וממשיכיהם תלמידי הרצל שילכו בתוך הצינונות המדינית גם עשייה התיישבותית, יצירה בלתי פוסקת ועלילת. אילו הרצל היה מאריך ימים' ומגיע לשנת 1944, אמר בן-גוריון, היה נוכח לדעת 'כי היתכן גם התכחשות להתבייתות בורות ומפורשות'. בעקבות מדיניות בריטניה היו מסקנותיו של בן-גוריון שונות מאלו של הרצל: 'יש ליצור גם דברים ולא רק תנאים'.⁵³ לצינונות המדיניות של הרצל הוסיף המנהיג הישראלי גם ממד מעשי: המעשה החברתי, ההתיישבותי והביטחוני.

בשנת 1946 נשא בן-גוריון דברים במלואת מלישים שנה לקונגרס הציוני הראשון. בתאריך היסטורי זה הוא טען משמעות פוליטית, המנוגדת למסורת היהודית שמציינת רק 'ימי זיכרון של רדיפות, גזרות, גרודים, פערות והשמדות'.⁵⁴ לתאריך החגיגי ביותר שצוין מאז תבוסת בר כוכבא וקץ הממלכותיות, נוסף תוכן פרומתאי: 'הוא תאריך שאנו עשינו אותו ולא אחרים. הוא עשה אותו מחדש לעם'. בן-גוריון מודיש שוב את היסוד הפרומתאי בתאריך זה: 'קונגרס הראשון, ב-1897, הוקם מחדש העם היהודי המכיר בעובדת היותו עם והמכריז על רצונו להיות שוב ככל העמים עצמאי במולדתו'. ברבים מנאומיו מציין בן-גוריון את 'האחראי הראשי לתאריך זה, ר"ד הרצל',⁵⁵ שרישם ביזמנו את דבריו הידועים לאחר הקונגרס: 'זיון יסודי את המדינה היהודית. אם אומר זאת דבריו עכשיו יראה הדבר לרבים נלעג, אולי בעוד חמש שנים, על כל פנים בעוד חמשים שנים יכיר בה הכלל'. לא היתה זו גחמה או הזיה להצלחה רגעית, סבר בן-גוריון, אלא אינטואיציה היסטורית עמוקה, מפני שבאותו היום באמת הוקמה המדינה היהודית, כי מדינה נוסדת תחילה כלל העם'.⁵⁶ אמנם תחזיתו של הרצל לא נתגשמה במלואה, שהרי 'יש דברים נתונים בהיסטוריה שאינם מקימיים', אך 'החווה רואה את היותם נתונים ועושה מאמצים להגשמתם'. בשלב זה פירט מנהיג המדינה היהודית שבדרך את המשברים שידע העם היהודי באותה שנה, 1946: חורבן יהדות אירופה, הקשיים שמערימה בריטניה, גירוש 'אקסטרנס' וריבנות קשה מבית. אך הישגות-תחזיתו של הרצל בכך שכל אחד, ואפילו עיוור, מוכרח לראות כי יש כבר בארץ ראשית של מדינה יהודית'.⁵⁷ אין זה 'ישוב יהודי סתם, אלא מילוש בפועל של המדינה בדרך'.

53 שם, עמ' 192.

54 דוד בן-גוריון, 'על סף המדינה', ל' יפה (עורך), ספר הקונגרס למלאות חמשים שנה לקונגרס הציוני הראשון, ירושלים תש"ז, עמ' 20.

55 שם.

56 שם.

57 שם, עמ' 22.

מלחמה ויצירה'.⁵⁰ שני יסודות אלה – צרת ישראל וכוה האידאל הציוני – הניעו לפי הבנתו של בן-גוריון את אמונתו של הרצל בהגשמת הצינונות. מה שממש יותר מכול אל הרצל היה יכולתו להעניק ליהודים 'אידאל לאומי משחרר וגואל'. בן-גוריון מאבחן בו את 'האינטואיציה הגאונית שלו בהבנת הטבע האנושי', ומספר על הופעת הרצל כנשיא ההסתדרות הציונית ב-7 ביולי 1902 בפני 'הוועדה המלכותית לענייני הגירת הורשים' בלונדון. כאשר נשאל מדוע נכשל הניסיון ההתיישבותי של הברון הירש בארגוניה, השיב הרצל: 'כשאדם שואף להתיישובות נחוץ שיהיה לו דגל ורעיון. אינכם יכולים להגשים את הדברים האלה במימון בלבד'.⁵¹ הכוחות המזעזעים מהלך היסטורי הם אותו מהפכני וסבל המונעם. עוד מספר בן-גוריון שכאשר ניהל הרצל בשנים 1902-1903 משא ומתן עם ממשלת בלפור, העיר לו במשרד החוץ הבריטי על התנאים הקשים השורדים באל-עריש ובסיני. על כך השיב הרצל ללורד לנדסון, שר החוץ: 'אם גם דעת המומחים לא תהא נוחה ביותר, הרי יכולה צרת היהודים לשמש כוח כזה שתאפשר התיישבות גם בתנאים כאלה שלגבי התיישבות נורמלית היו בלתי רצויים'.⁵² נטייה זו להתעלם מ'גורמים אובייקטיביים' ומדעות מנוגדות של מומחים אפיינה גם את בן-גוריון, ולא פלא שהוא בחר לצטט את הרצל בהקשר זה. יכולתו להקבע ההיסטוריות של המנהיג שנתגלתה בהרצל, עיצבה והישרה במידה רבה אף את מנהיגותו של בן-גוריון עצמו.

ואולם, אם אקלים הדעות שבו עוצב הרצל היה ליברלי ורומנטי אך גם לאומני ואנטישמי, הרי שבן-גוריון היה רדיקלי ואידאולוגי ממנו מפני שהושפע מהאווירה המהפכנית של תחילת המאה העשרים, שבה הוצדקה התפיסה שכרי להחריק עולם ישן ולבנות במקומו סדר חברתי ולאומי חדש, יש להשתמש בכוח. באווירה זו פעל לנין וטרופסקי, פילוסופי ואחראי-שורק, וכמורה, גם בן-גוריון הנוחה על ידי חוץ משיחאי-אוסופי שיכרל להתממש רק באמצעים מהפכניים. מהפכנותו הצינונית-סוציאליסטית נצרפה בכור ההיתוך המרקסיסטי, ונקודת המוצא שלה, בניגוד להרצל, הייתה החברה כבסיס הכרחי לכל שינוי.

בן-גוריון לא נמנע מביקורת על הרצל. מסתבר שצרת היהודים וכוה הוולונטרי והיצר של האידאל לא מספיקים, והם הכיבו אפילו את הנחתו הפוליטית של הרצל עצמו – שיעצרת תנאים פוליטיים נוחים קודמת לכל פעולה התיישבותית. בן-גוריון הפנים לקח זה, ואנשי העליות

50 שם.

51 שם.

52 שם.

חזונו של הרצל שתואר באוטופיה הציונית אלטנוילנדר, חוזר גם בדבריו לראובן בריינר, וניכרת בה המשויחיות המדעית:

[...] כח החשמל הזה הוא מלך המשיח וכנפאלותיו יביא את הגאלה לכל העמים ולכל העברים הנכעיסים! – דברי ברנשטיין העלכו את רוחי החולים: – האלקטרון בתור משיח! כמה חולין יש בזה. לא, אמרתי בלבבי, המשיח האגדי הוא יותר יפה, יותר רם ונשא מהמשיח החשמלי! עוד ימים מועטים ומהפכה באה ברוחי החוזה. אמרתי בלבי: מי יודע אולי הכח החשמלי הוא הוא באמת הגואל, אשר אנו מחכים אליו, והוא ירים את עברי הגוף והרוח משפלותם. אז החלטתי בלבבי להיות אינציגנר.⁶⁰

אך בן-גוריון ביקש תחילה להיות מהנדס. בסופו של דבר הוא תיעל את רצונו הפרטי למטרות לאומיות: הנדסת חברה מודרנית באמצעות פוליטיקה וחינוך, מדע וטכנולוגיה. ארי בוראל מפרט במחקרו החודש סדרה של פרויקטים מדעיים-טכנולוגיים והנדסיים מרכזיים שהגה ויוזם בן-גוריון, וכיניהם הקמת תעשיות ביטחוניות והפדרקט הגרעיני, ביטוס מפעלי פיתוח והתייבות, פיתוח מוסדות מדעיים ועוד.⁶¹ לימים, כשתואר שמעון פרס בספרו עם הרצל לארץ חדשה את פגישתם מאונטאוולית של החוזה והמייסד, הוא התעכב על חזונו הטכנולוגי של בן-גוריון: 'וכך למשל, אמר בן-גוריון להרצל, אין ספק שנוכל להפיק חשמל מאנרגיה השמש, השמש תפצה אותנו על היעד נפשו! התפלת מי הים תשמש לנו פיצוי על קוטנו של נהר הירדן. אותו נהר אומלל ומפורסם שכמות ההיסטוריה הזורמת בו גדולה מכמות המים. הוא כמות שהטכנולוגיה הגבוהה תחליף את החקלאות האינטנסיבית, תביא ליבולי ברכה ותיצור שפע חסר תקדים'.⁶² היה זה הד לאקלים הרעות האופטימי של האוטופיות הטכנולוגיות נוסח המאה התשע-עשרה, שלהן היה שותף הרצל.

לפתח משיחות רובצות

בישיבתה של הכנסת השנייה כ-5 במאי 1952, הובא לקריאה ראשונה חוק מעמד הסתדרות הציונית: הסוכנות היהודית. לראון-ישראל.

60 בריינר (לעיל, הערה 10), עמ' 18.

61 ארי בוראל, יחס ומדיניותו של דוד בן-גוריון כלפי מדע וטכנולוגיה 1935-1948, עבודת

מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2004.

62 שמעון פרס, עם הרצל לארץ חדשה, חל אביב 1999, עמ' 176.

כ-16 באוגוסט 1949, יום העלאת עצמות הרצל לירושלים, התכנסה הכנסת הראשונה לשיבה מיוחדת. בנאומו החגיגי ציין בן-גוריון כי רק שני אישים בתולדות ישראל זכו שעמם המשוחרר יעלה את עצמותיהם מהניכר לארץ: יוסף, 'העברי הראשון', והרצל, 'החוזה הגדול'. ואילו גדול מנהיגי ישראל ונביאיו, משה רבנו [...] לא זכה לכוא ארצה, וגם לא להיקבר בתוכה'.⁵⁸ כאן ציטט בן-גוריון את הרצל בדברים שכתב שש שנים לפני פטירתו: 'אני יודע שעת מותי, אבל הציגות לא תמות. מימי באזל יש לעם ישראל נציגות עממית, המדינה היהודית במולדת תקום'. ואכן, הוא הצהיר, נבואת החוזה נתקיימה:

כשהורצל כתב בשנת 1895 את ספרו מדינת היהודים, היה נרמה לו שהוא שומע מעין משק-כנפים מעל ראשו. הוא לא טעה. זה היה משק כנפי שכנינת ישראל אשר לא סרה מעליו גם לאחר מותו – כי נסתלק הרצל בדימתוה [...] אבל נשאר לנצח החוזה והיצר הממלכתי בחסד עליון, על-פי ההשגחה להיות בן-אלמוות בתולדות ישראל.⁵⁹

למרות ביטויי השגב ההגנונפיים נוכח גורל השעה, נעץ בן-גוריון את כוחו של החזון ההרצליאני דווקא בעובדה שהוא אינו רעיון חדש: 'חוזה גדולתו של הרצל: רעיון ישן נתלקח בלב, ונכוח אמונתו, קסמי-אישיותו ופעליו האדירים, נהפך לרעיון חדש, חי ודינמי, מדליק ללבבות, מפיח תקווה ואמונה, מפעיל המונים, זוקק קומת עם, מארגנ, מלכדר, הופכו לכות מדיני, לגורם בינלאומי – והרעיון נעשה מציאות'. כוחו המבקיע של המנהיג ההיסטורי ניכר בזכות אישיותו הייחודית, ההופכת רעיון כוח למציאות פוליטית, כמעט יש מאין. יכולתו של הרצל להדביק רבים בחזונו הפרטי ולהפכם לתנועה פוליטית, היא שהשימה את בן-גוריון, המודע לכך שעליו הוטל הייעוד להגשים חזון זה. המנהיג הישראלי מקבל אם כך את השראות מהמנהיג הציוני: 'אף על פי שאין אני לא נביא ולא חוזה חזיונות הריני מודה שאני מטפח בליבי את התחלת והאמונה, שבאחד מן הימים יתלקח עם ישראל באש התלהבות נפלאה'. וכך מסתיים נאומו בכנסת:

אולם הרצל בן-האלמוות, מצבתו היא מדינת ישראל אשר תיכנה ותגדל ותקף באהבת בנה-כוני. לא תהלוכת אבל תהיה הלויית עצמות הרצל לירושלים, אלא מסע ניצחון, נצחון החזון שהיה למציאות.

58 דברי הכנסת, כנסת ראשונה, ישיבה שישים וחמש, עמ' 1359-1360.

59 שם.

[...]. העלייה לארץ קורמה להסתדרות הציונית, והיא-היא שילדה אותה'. בן-גוריון, שהעצים כהרגלו את חילוקי הדעות בין תפיסת העלייה וההגשמה לבין תפיסת הארגון הציוני, גרס כי עם הקמת המדינה איבד הארגון שהקים והרצל את כוחו ואת משמעותו קיומו: 'המדינה עצמה נעשתה למכשיר הראשי והיעיקרי המגשים החזון הציוני והמלכד ומאחד את העם היהודי' [...]. כשם שאין אדם מקנא בבנו ובתלמידו כך אין יסוד לתנועה הציונית לקנא במדינת ישראל'.⁶⁷ הנאום עובד למאמרו תחת הכותרת 'על הציונות, העם והמדינה' (1953) ובו רמז בן-גוריון ש'חזרה הציונות הממלכתית' (דרוק: הממלכתיות) היה מסכים עמו, שהרי 'מגמתו ורצונו של הרצל היו לארגן ולגייס העם היהודי כולו לכיוע החזון הציוני'.⁶⁸ הסינם הפייסני של הנאום כבנסת ב-1952 האומרו שהמדינה והתנועה הציונית משלילמות זו את זו [...] להפעיל העם היהודי בהגשמת חזון גאולתו – אינו גורע כמלוא הנימה מעצם הניתוח כי החזון ההרצליאני, כפי שנהגה במדינת היהודים והופעל ארגונית בהסתדרות הציונית – הוריש את הכבודה למדינת היהודים הממשית.

ב-1953 ראתה אור מהדורה נוספת של מדינת היהודים בצירוף הקדמה מאת בן-גוריון,⁶⁹ שהיא גרסה מעודכנת של נאומו כמלואת ארבעים שנה למותו של הרצל ב-1944, וכוללת שינויים משמעותיים: ב-1944 כתב בן-גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס 'אבטומוציפציה' ושלא נמנע מכתבת מדינת היהודים, ואילו ב-1953 הוא שינה את הצירוף 'ההיסטוריה היהודית' ל'היסטוריה העברית'; ב-1944 הוא כתב: הרצל 'לא חידש [...] בראיית הצורך בריכוז ארצי (במדינת היהודים לא הכיר עדיין הרצל בשיבה למולדת כאפשרות היחידה של ריכוז טריטוריאלי והקמת מדינה יהודית)'. הדגשת השיבה למולדת כאפשרות היחידה, המרת ה'יהודיות' ב'עבריות' והפחותות בתרונמות הוגי הציונות בגולה – כל אלה הן עדויות לתהליך שבו בן-גוריון נעשה פחות 'ציוני' יותר 'עברי'. מעבר זה קשור כמובן גם לעיסוקו החדש – קריאה סלקטיבית ('עברית') בתנ"ך.

נקודה הרואה לציון בהקדמה של בן-גוריון למדינת היהודים היא הדגש שהושים על מופתיות המדינה שבדרך:

שם 67

68 בן-גוריון, 'על הציונות, העם והמדינה', חזות: קבצים לרברי עיון בשאלות הציונות, האומה והמדינה, ירושלים 1953: 16-1.

69 בן-גוריון, 'הקדמה', בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים (כתובים ש' פולמן), ירושלים 1953, עמ' 1.

נאומו של בן-גוריון במעמד זה, שימש לו הזדמנות נוספת להפצת עמדותו שלפיה הקמת מדינת ישראל היא אתחלתא רגאלה. ואכן, נאומו שזור בביטוי גאולתו; 'מדינת ישראל היא עוצמה נצחית [...] ומכשיר ראשי לגאולתו'; 'מדינת ישראל היא פרי חזון גאולתו של העם היהודי'; עם הקמתה נרתן לחזון הגאולה היהודית המצוי, המצויאית להגשמתו; 'זרק מתוך כוחות נפשו של העם ניק חזון הגאולה היהודית'; 'בכינון עצמאותנו כמולדת לא הגענו לקצה הדרך בשאיפת גאולתנו אלא לראשיתה'.⁶³ אכן, הקמת מדינת ישראל הייתה בעיניו 'מאורע משיחי', ולאחר הקמתה הוא כיסא בצורה בהירה את הזיקה בין האפוקליפסה של יהדות אירופה למעשה המשיחי של הקמתה: 'רצה הגורל, והמאורע המשיחי – אני מרשה לעצמי להשתמש בתואר נורא-הור זה – של הירוש המדינה היהודית, אירע בזמן ששלש מעמנו חושמנו'.⁶⁴ כוכור, את התפילה לשלום המדינה, שמדינת ישראל מתוארת בה כ'ראשית צמיחת גאולתנו', חיבר ש"י עגנון לבקשת הרב הראשי דאז יצחק הרצוג. זיקה זו בין הכמיהה המשיחית היהודית עתיקת-הימים לבין התנועה הלומית היהודית המודרנית, לא נשארה בגדר תפילה בלבד; השיח התגאולתני-פוליטי חרג מתחומי האמונה והדת גרידא והתנהל בר כבוד עם השיח החילוני, ושניהם ניהלו דינן ער במשמעותה של הממלכתיות הישראליה החדשה ובזיקתה למסורת הדתית בכלל ולמסורת המשיחית בפרט.⁶⁵

זיקתה של המדינה הישראליה לחזון הגאולה היהודי עולה אצל בן-גוריון בהקשר של הצעת החוק ב-1952: 'בהסתדרות הציונית נתבטא הרצון הקולקטיבי וההיסטורי של העם היהודי בשאיפתו לגאולה'.⁶⁶ ידעה איבתו של בן-גוריון להסתדרות הציונית לאחר הקמת המדינה, ובמיוחד חשבונו עמה על שלא חייבה את חבריה לעלות ארצה. לצורך זה גויס בצורה מתחכמת 'יוצר ההסתדרות הציונית, הד"ר הרצל [שנתן הגדרה קולעת וממצה [...] 'הציונות היא העם היהודי בדרך']. הבחנה עמוקה זו לדידו של בן-גוריון, עוותה לאמירה חסרת-שחר ש'ההסתדרות הציונית היא מדינה בדרך'. לדעתו, 'התקומות המדינה והתחזותה במשך שנים היו לא בתוך ההסתדרות הציונית אלא בצמיחתה היישוב, בגידולו ובהתעצמותו

63 דברי הכנסת, כנסת שנייה, ישיבה ע"ז, עמ' 1917-1928.

64 בן-גוריון, חזון ודרך ג, תל אביב 1952, עמ' 148.

65 דור אחתה, 'משיחיות חילנית כתיאולוגיה פוליטית: המקרה של דוד בן-גוריון', בריסטרף שמיט ואלי שיינפלד (עורכים), תיאולוגיה פוליטית בישראל, ידאה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון דן ליר בירושלים.

66 דברי הכנסת (לעיל הערה 63).

אומה צעירה, וכעצם יישוב דל בתושביו ובאמצעותו, שזה עתה קם מחורבות החורלון ומאבק על עצמאותו – נושא על גבו את הבשורה המשיחית לאומות העולם: לא בשורה רחוקה או לאומית, אלא תודעה עצמית של מופתיות.

נסיבות טרגיות הביאו להגשמתה של הנבואה ההרצליאנית, ובמקום הכלל הגדול שהיא ביקשה לגאול, הגיעו לחופי הארץ פליטי השואה ופליטי המזרח. תבנית נוף מולדתם התרבותי לא הייתה חלק לגיטימי של האתוס הלאומי הציני ושל החברה הישראלית. את 'אבק הארץ' צריך היה להפוך לאדם חדש. המטרה הייתה אפוא לכונן קולקטיב סוציולוגי בעל ייעוד משותף, ולשם כך נבנתה איזואלוגיה כור ההיתוך, ונוצרו מיתוסי גבורה וריטואלים של ממלכתיות. יסודות מחשבים אלו נועדו להיות נחלת הכלל, ואילו המיתוס המשיחי, שכוון להיות האתוס של המדינה החדשה – זוהה עם בן-גוריון כלכד ונתפס כפירי ורחוק: אתוס הממלכתיות הבן-גוריוני היה מלווה באיזואלוגיה משיחית.

בן-גוריון ראה ברעיון המשיחי בסיס משותף לבנייתה של האומה הישראלית המתהווה, סדן להישולו ויעד שלאורו אפשר להצעיד הן את העלית הישנה והן את העלייה החדשה. האידיאה המשיחית היזנקת ממקורות מסורתיים יהודיים שימשה בעיניו מיתוס מגייס המאפשר לקהילות יהודיות שונות לכונן סיפוד על של גלות ותקומה, של פזורה וקומוניות. המולדת היא ציון, התנועה היא הציונות, ההיסטוריה היא שיבת ציון, והעתיד הוא גאולה לאומית ותרבותית של העם היהודי המתממש בכינונה של ממלכה יהודית בארץ-ישראל.

בתום תקופת המעבר מיישוב למדינה ביקש בן-גוריון להלאים את כל היסודות הפרטיקולריים העלולים לקרוא תיגר על הריבונות הצעירה. הפגנת 'אלטלנה' ופירוק הפלמ"ח סימנו את הנתיב לממלכתיות, והמיליציות האיזואלוגיות הותכו לצבא ממלכתי. כך נהג בן-גוריון גם כאשר לחינוך של למשק ולחברה. המהלך הכולל של הממלכתיות כלל גם הלאמה היה התרבות והמסורת היהודית, כאשר חזר התניח של האמונה היהודית היה החזון המשיחי. בהלאמת המשיחיות נסגר מעגל של המסורת היהודית, האיזואלוגיה הציונית והממלכתיות הישראלית.

בחזונו המשיחי-החילוני ביקש בן-גוריון לשרטט את קיומם העתידי של הישראלים החדשים לא רק במישורים של המצוי, אלא גם בערכים של הדאגה, החרדה והגדרה הייתה שחלום בן דורות של תרבות יהודית עתידית יומי, אשר העניקה לעולם את המונותאיזם, את האוניברסליות, את הרמב"ם ואת איינשטיין – יתגמד לכדי מבצר צלבני בלב המזרח התיכון. בן-גוריון חשב שמא תצמח מכל זה אלכניה או ספרטה. לפיכך נתלכדו בממלכתיות הבן-גוריונית היסוד הפרטיקולרי-לאומי והיסוד האוניברסלי-משיחי.

כוחנו אחנו לברוא לנו מדינה למופת, הכריז הרצל בשנת 1896. רוצים אנו להשתמש במדינת היהודים בכל הנסיונות החדשים ולהשליםם [...] נתאמץ להיות ראשוניים בכל מעשה טוב ומועיל, וארצנו החדשה תהיה ארץ נסיון וארץ מופת לרבים. בדברים אלה מסיים הרצל תיאור הקמתה של מדינת היהודים.⁷⁰

יסוד הרצליאני זה של 'מדינה למופת' שגובש במדינת היהודים, פנתה מאוחר יותר, לפי בן-גוריון, בספר עתידני שלם שהוקדש למטרה זו, אלטלנוילנד, שבו תוארו לא רק הוויה פוליטית של עצמאות יהודית, אלא משטר חברתי חדש הבנוי על קואופרציה של פועלים בני-חורין. הרצל, לדעת בן-גוריון, לא היה סוציאליסט, אך הוא האמין באדם הסובל, וביכולתו להיגאל ככוח רצונו וכמאמצי יצירתו, הוא האמין בכוח הארגון הלאומי והכתנון החברתי, בכוח המדעי והטכנולוגי 'זכוכת הרעיון הגדול והמשחרר'. על ארבעת יסודות אלה הושחת חזונו ש'מדינת היהודים קום תקום – ותהיה מדינה למופת'.

דגם מופתי זה עמד גם ביסוד האידיאה המשיחית הבן-גוריונית. בעשור הראשון של המדינה נתפרשו באופן עקבי היסודות המופתיים כהלאמה גורפת של המשיחיות המקבילת את דמותה של הממלכתיות. במשך יותר משישים שנה לא נלאה בן-גוריון מלהתקף לחזון המשיחי של עם ישראל. בעיניו, המוטיב המשיחי, שהיה בבחינת מיתוס מגייס בהבנייתה של אומה צעירה, נעדר תוכן דתי או משמעות טרנסצנדנטלית, ונועד לגלם אתוס מוסרי ראוי, קריאה להתיישבות, גיוס הנער והקבוצות של חלקי החברה השונים לרפוס ריבוני של ממלכתיות. אך היסוד המרכזי בחזונו המדיני היה הקריאה למדינת הלאום היהודית הצעירה לשמש אוונגרד בשירות האוניברסליזציה של האנושות.

בהקדמתו למדינת היהודים מסכם בן-גוריון: 'נתקיים החלום של מדינת היהודים, יקום גם החזון של מדינה למופת'. בניית הריבונות היהודית החדשה לא הייתה אפוא מכשיר גיוס כלכלי, אלא כלי לכינון אידאולוגיה לאומית חדשה. מה תהיה משמעותה של המדינה מכאן ואילך? כיצד תראה בעיני העולם? איזו יוקה תחייבים בינה ובין התפוצות היהודיות? כרי להשפיע על שאלות אלה נפנה בן-גוריון לנסח את חזונו המשיחי החילוני. בחושי המדיניים החדים הבין שיש להעניק למדינה הזעירה תודעת סולידריות, ערך מוסף לרימויה העצמי, משקל סגולי שייחד אותה מאומות אחרות, והגשמה של מרכז כובד לעומת התפוצות. החזון שהגה היה מהפכני בכל קנה מידה:

התוכן. לעומתן, שאב דוד בן-גוריון את מכמני היהדות מספסלי 'החדר' וכישובו על ברכי סבן, שהיה בקי בחוכמת ישראל מהמב'ם ועד חר"ק. ממנו למד את השפה העברית ועמו היה קורא חומש, מקרא ותרגום עם ביאור בגרמנית של מנדלסון. לפי עדותו שלו, בן שבע 'נעשיתי פתאום אדוק ומדקדק בכל המצוות'⁷⁴. עד בר המצווה למד עברית, רש"י, תלמוד ומפרשים, אך כבר אז העדיף את חנ"ך. משלל נענה אביו של בן-גוריון על מכתבו להרצל שהובא לעיל, הוסיף דוד הצעיר לשקוד במשך שלוש שנים, עד נסיעתו לונדשה, בלמוד עצמי בהגות, בספרות ובשירה וקרא את פרץ, את סמולנסקי, את ברוידס, את י"ל גורדון, את אחד העם וכמובן את ברדיצ'בסקי. הוא כרך דפי נייר ויקים ונהג להעתיק כל שיר חדש של 'ביאליק המשורר, אהוב נפשי'. ספר אחד הותיר בו רושם עמוק, אחבת ציון של מאפו, שקראתיו כשהייתי בן חשע או עשר. ספר זה הביאני לצינונות.⁷⁵ הנה כי כן, מקורות נינתו של בן-גוריון הצעיר נמצאו לא רק באקלים הרעות המהפכני של אירופה המזרחית, אלא אף בשורשי התרבות היהודית. לימים, בוויכוחיו בשנות החמישים עם עסקנים ציונים ואינטלקטואלים ישראלים, העיד כי יקר וחשוב בעיני התואר יהודי [...]. השם יהודי לא רק קדם לשם ציוני, אלא אמר הרבה יותר מהשם ציוני. יהדות היא יותר מציונות, וקיום היהדות אינו מתיישב עם ההתבוללות.⁷⁶

בישיבה הגזית של הכנסת שנתיקמה ב-9 במאי 1960, במלואה מאה שנה להולדת הרצל, שב וסיפר בן-גוריון על אותה שמועה שפקדה את בית הכנסת בעירייתו בהיותו ילד, כי המשיח הרצל הופיע בווינה: בהמשך דבריו עשה הבחנה מעניינת בין תושבי עיר הולדתו שנהללכו למשכילים, רובם 'חובבי ציון', ולחסידיו גור, שהתנגדו לכל פעולה שתכליתה מתן עזרה ליישוב בארץ. בין שני המחנות התעורר ויכוח טוער אם הרצל הוא 'משיח' אמת או משיח-שקר.⁷⁷ ונוצר מתאם פרדוקסלי: המשכילים ראו בהרצל משיח אמת, והחרדים ראו בו משיח שקר. רבים מהחילונים, המעמידים במרכז תודעתם הביקורתיות את התבונה, צידדו במשיחיות הפרוטמאית שייצגו הרצל והצינונות; ואילו החרדים דחו מכול וכול את דחיקת הקץ המשיחית-חילונית, והמשיכו לדבוק במשיחיות הטוטלנטרלית.

לדימוי המשיחי שהקנינה אשיותו של הרצל ולחיבורו המכונן הייתה השפעה מהפנטט על מייסד מדינת היהודים, ובעדותו העצמית: 'המתברת מדינת היהודים עוד לא הגיעה אז לעירתי, אבל הרגשתי בימים ההם

באמצע שנות החמישים יצאו האינטלקטואלים הישראליים מהתאצר הקדמית של הממלכתיות והחלו להשמיע את קולם הביקורתי בשית הצבורי.⁷⁸ שאלות של זהות שנדחו בשעת החירום של הקמת המדינה וקליטת העלייה הגדולה, צפו ועלו עתה. 'פרשת לכוך' הייתה מורד האינטליגנציה; במקור הפולמוס בסוגיה המשיחית עמדה חרדתם של האינטלקטואלים מפני החיבור המסוכן בין רעיון נעלה וסוחף (המשיחיות) לבין עוצמה פוליטית של מנהיג. הם נרתעו מפני התפנית שעשה ראש הממשלה, שגולם לידים את המשיחיות המדינית, מעיסוק באדיאות לעבר עיסוק בעוצמה. בתקופה זו הרכה בן-גוריון לאזכור את הצבא וראה בו כמבונן את כור ההיתוך, וכבר אז הביע מרטין בובר תרעומת ותזה כיצד זה אפשרי בכלל לדון בתהליכים סוציולוגיים במסגרת צבאית דוקא.⁷⁹

האינטלקטואלים זיהו את הסכנות הרובצות לפתחה של משיחיות מדינית החוברת לעוצמה פוליטית; הם היו ערים לפרשת קריבה ב-1953; להתפתחה הקולוניאלית ב-1956; לפרויקט הגרעין, לשיחון טיל 'שבטי', ולעוצמתה הגוברת של התשלכות התעשייתית-הצבאית בישראל. זו הייתה התפאורה של 'הפרשה'. האינטלקטואלים נבהלו מן הגולם הפרומתאי שהמדינה עלולה הייתה להצמיח, ואילו בן-גוריון לא חשש מחיבור זה בין משיחיות פרומתאית ועוצמה מדינית, ולא פחד משילוב כוח ואידאולוגיה. בן-גוריון היה חניכה של הצינונות, שהעניקה ליהודים את העוצמה לעצב מציאות בצלמים וברמותם.

האבות המייסדים של הצינונות השמיני 'פצצת זמן' בשימושם בשפה המשיחית; האינטלקטואלים של גבעת רם, דוגמת גרשם שלום, יעקב טלמון, נתן דוטנשטיין ואחרים, ביקשו לפרק את הפצצה בהודמנות הראשונה שנקרתה בדרכם. קדמו להם האינטלקטואלים האורתודוקסים כמו עקיבא ארנסט סימון, ברוך קורצווייל וישיעיהו ליבוביץ, שהזהירו כבר למחרת הקמת המדינה מפני השפה המשיחית המתמלגלת לשפה פוליטית. כולם הקדימו לחזות את התאולוגיה הפוליטית של ארץ-ישראל השלמה שנוצרה בעקבות ששת הימים.⁸⁰

נראה שבן-גוריון הלך צעד אחד קדימה בתאולוגיה הפוליטית, ששורשיה כאמור במשיחיות החילונית של הצינונות. נקודת המוצא של הרצל, על אף שהיה אבי הפרויקט הציוני, הייתה של יהודי מחבולל בעידן של אנטישמיות המביט בעין אירופאית על המדינה שתקום בעתיד במזרח הים

74 בן-גוריון, בית אבי (לעיל, הערה 16) עמ' 28.

75 שם, עמ' 32.

76 בן-גוריון, תשובה למתווכחים (לעיל, הערה 19).

77 דברי הכנסת, כנסת רביעית, ישיבה פ"ט, עמ' 1174-1175.

71 דוד אחתה, חרין האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל, תל אביב 2005.

72 אחתה, (לעיל, הערה 3), עמ' 251-275.

73 שם, עמ' 369-381.

אופיו הנחרץ והמטריאליסטי, הכנתו והכנייתו את סדר העוצמה הפוליטית, ונכונותו לפשרות מדיניות כשהדבר נדרש.

בהיסטוריה הפוליטית-המודרנית התבלטו הרצל ובן-גוריון כשני הפרומותאים היהודים החשובים ביותר, אך למרות דקותם המשותפת במשימות הציוניות הפרומותאית, ועל אף הדמיון וההמשכיות ביניהם, היטיב כל אחד מהם לגלם באישיותו ובפועלו את הדימוי שדבק בו – 'החורה' מזה ו'המייסד' מזה. מרתקת השאלה כיצד עשויה הייתה להידאאות פגישתם של שני פרומותאים יהודים אלו, ועל כך ניסה לענות שמעון פרס, לשעבר ראש הממשלה והלמירו של בן-גוריון, שתאיר בספרו מפגש דמיוני ביניהם:

עוד לפני שהספקתי לומר מלה להרצל לגבי האיש שהופיע באופן כה מפתיע, והוא כבר נגש להרצל, הושיט לו יד, ואמר: 'ברוך בואך לגב'. בזריות לחשתי על אותו של הרצל שזהו דוד בן-גוריון האגדי, אבל לא הייתי בטוח שהרצל יודע עליו דבר. במקום זה הוא שאל אותי בלחש: 'מדוע הוא לבוש בבגדי חאקי כאלה, לא מגוהצים אפילו? לא הספקתי להשיב, שכן דוד בן-גוריון לא בוזז את זמנו והמשיך בדבריו: 'אני יודע שאתה מייסד הציונות, אבל צריך לברר מהי ציונות? מי שלא עולה לארץ – איננו ציוני. חזונו נבחן בהגשמתו. אל תהיון שיישאו את שם חזונוך לשווא.'⁷⁹

בכל רמ"ח אברי, כי נפל דבר־מה גדול בעמנו, כאילו אנו עומדים על סף הגאולה'. בן-גוריון סיים את נאמו החגיגי בכנסת בהדגשת היסוד האוניברסלי בחזון ההרצליאני, מוטיב מרכזי במשימות האוניברסלית של מכוון המדינה. לכסוף ציטט מסיים החיבור מדינת היהודים: 'בשחרורנו ישחרור העולם, בעושרנו יתעשר, ובגדולתנו יתגדל. ומה שנעמול לעשות שם למען אושרנו וטובתנו – יאציל אושר ויאדיר לטובת כל בני־האדם'.

בין נביא לכהן

למרות, ואולי בגלל הישענותו על דבריו של הרצל 'כי הדבר [=הקמת מדינת היהודים] יתבצע רק במעשה ידינו'⁸⁰ – לא השיל בן-גוריון את הדבר על הקיסר או על הסולטן. ההבדל המהותי בין שתי הדמויות המרכזיות של העם היהודי בעידן המודרני, מעבר לקווי האופי הייחודיים וההקשר ההיסטורי השונה שבו פעלו, נעוץ בעובדה שחזוה המדינה כונן את המסגרת הארגונית של התנועה הלאומית של העם היהודי, וכך ייסד הלכה למעשה את הלאומיות היהודית המודרנית; ואילו מייסד המדינה יצק מאוחר יותר בתנועה זו תוכן מדינתי ופוליטי בעצם כינונה בפועל של המדינה. המשימות החילונית הציונית הפכה ממלכתיות פוליטית.

האמצעים שבקט בן-גוריון למימוש מטרה זו כללו בין היתר גיבוש קואליציה מבית ומחוץ לעצם הקמתה של המסגרת הממלכתית; מרכוז הכוח הפוליטי בידי של המנהיג הדוחף להקמת הישות הלאומית; קביעת עובדות לאומיות על ידי התיישבות בארץ-ישראל, גידול דמוגרפי וצמיחה כלכלית, פיתוח מודעי וטכנולוגי; עידוד העלייה שהחליטה בהפעלה והמשכה בהגירה בלתי סלקטיבית; הקמת המדינה שברדך על מוסדותיה הפוליטיים והדמוקרטיים; התארגנות ביטחונית והכנה צבאית למלחמה; וגורמים רבים נוספים שהכריעו ועיצבו את המעבר מאידאולוגיה לאומית לפרקסיס פוליטי של ייסוד מדינה בפועל.

זה ההבדל בין נביא לכהן: המדינאי מחויב למלא בתוכו פוליטי, על כל המשתמע מכך, את הבטחתו של החזון. לנין וטרוצקי, הנביאים החמושים של מהפכת אקטובר, משכו את לבו של בן-גוריון יותר מאשר הדימוי העצמי של הרצל כנביא יהודי מודרני. הוא הסתייג מהשילוב בין אסתטיקה פאטיקה ומיתולוגיה של הרצל, ונרתע מהדימוי התאטולי ולעתים משיחי שלו. לעובדת הצלחתו של בן-גוריון כמדינאי תרמו האקלים המהפכני,

79 פרס, (לעיל, הערה 62), עמ' 175.

80 בן-גוריון (לעיל, הערה 17).

אנלוגיה היסטורית כמיתוס פוליטי: בין צלבנות לציונות

דוד אוחנה

השימוש הפוליטי באנלוגיות היסטוריות מרגיש את מעמדו המכונן של המיתוס לא רק בהיסטוריוגרפיה ובשיח האנטלקטואלי אלא גם בחברה, בפוליטיקה ובהגיינה של זהות לאומית. הדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית בתרבות הישראלית ובסיווי השונים בשיח הישראלי והערבי משקפים את תפקידו הפוליטי של המיתוס ההיסטורי.¹

הקבלות בין הצלבנים לבין הציונות ובין תקופת מסעי הצלב לבין תקומת מדינת ישראל מהוות ציר לליבון ולהבניית הזהות העממית של הישראלים. במסגרת בירור סוגיות הזהות הישראלית, ההתמודדות היא לאו דווקא בהצגת השאלה מי הם הישראליים?² אלא יותר בסוגיה מי הם אינם?³. האנלוגיה בין הצלבנים לבין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, שנידונה מאז שנות הארבעים של המאה העשרים בקרב חוגים אינטלקטואליים ישראלים, דטרמינה את הדיון הפוסט-ציוני שנערך בסופה של המאה. כך למשל השימוש במושג קולוניאליזם בהקשר הציוני מופיע בדיון על האנלוגיה הציונית-צלבנית עוד קודם לצמיחתו של הדיון הפוסט-ציוני.

האנלוגיה הציונית-צלבנית מרגישה את סוגיית עיצוב הזהות ישראלית לא רק מנקודת המבט המקומית הפנימית, אלא גם באופן שבו נידונה שאלת השתלבותה של החברה הישראלית במרחב. ההקשר המרחבי מעמיד מעד אחד את מדינת ישראל כמי שמייצגת תרבות מערבית השתוללה בלב המזרח המוסלמי, תוך הדגשת היגיון בין מזרח למערב; מדינת ישראל נתפסת כנטע זר ובמיוחד של מדינות קולוניאליסטיות מערביות. מעד שני ההקשר המרחבי מציע עבודה חלופית, שלפיה מדינת ישראל משתלבת במרחב הים תיכוני ובכך מקיימת דיאלוג בין מזרח למערב.

1. כנשא זה ראו גם: דוד אוחנה, 'הצלב, הסדר והמגורדן: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי', עיונים בהקומות ישראל 11 (תשס"א), עמ' 486–526.

במרווח: תולדות האלבנים בארץ ישראל⁴, את ספרו, שפורסם בשנת 1951, כתב אוטישקין בעקבות התפרצות מאורעות 1929 בארץ ישראל. בספרו כתב אוטישקין:

אין דבר מוכן מוגלגיה היסטורית, אם מפרזים בה. סכנה היא להטיק מסקנות על שאלות הזים מתוך היקש לעבר על סמך דמיון חיצוני בלבד, מבלי להביא בחשבון את כל ההבדלים שבין ובתנאים. ויחד עם זה, אין לוותר על האפשרות ללמוד על המצב הקיים מחקורה של מצבים דומים לו. מסיבה זו יש לתולדות מלכות ירושלים הנצטרית משום ענין מיוחד בשביל הציונים, כי אף על פי שהלציונים של ימי הביניים, שבאו לארץ לכוון פה מדינה נוצרית, היו נוצרים ולא יהודים לפי דתם, אריים ולא שמיים לפי גזעם, וחיו בתקופה אחרת, והשתמשו באמצעים אחרים לגמרי מאלה שאחרים היו בהם הציונים בימינו, הרי עצם הפרובלמה שעמדה לפנייהם היא כמעט אותה שעומדת היום לפני בני ישראל השואפים לשוב לארצם.⁵

לאחר הצגת האלגוריה בין העמות הציוני-ערבי בארץ ישראל לבין המאבק המסלמי בעלבים הנוצרים, המשיך אוטישקין וכתב כי יש ללמוד מהאלגוריה כיצד להימנע ממפלגה של ציוניזציה מערבית ששתלה את עצמה במורה. מסקנתו לאור כישלון מסעי הצלב, הייתה כי יש ללמוד את תולדות החקופה למען בחון בסיבות הכישלון וגורמיו ולמען דעת ארץ להימנע מאותן השיגאות שהביאו לתוצאות כה רבות ומכרעות.⁶

שמואל אוטישקין לא היה הפובליציסט או ההוגה היהודי בתקופת הישוב, שהשווה בין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל לבין הטיפור הצלבני. גם ברל כצנלסון השתמש באלגוריה הצלבנית בשנת 1940, לאחר שהבין כבר אז את המשמעות ההיסטורית הטרגית של חורבן יהדות איירופה. בחיבורו 'בגבנו אל הקיר' כתב: 'שבת הנאצים מונח, לא מן הזים, על ארץ ישראל. כמו מסע הצלב כן גם מסע צלב הקרס. פניו מועדות מזרח. הוא אינו זקוק למיסטיקה של הקבר הקדוש. יש עמו מיסטיקה אחרת: נפט, סואן, דרכי אויר, דרך פתוחה אל מאות מיליונים עברים וזלים מן הגזעים "הנמוכים" שנעדרו לשורת את גזע האדונים'.⁷

4 שמואל אוטישקין, מערב במרחב: תולדות האלבנים בארץ ישראל, תל אביב: תרצ"א.

5 שם, עמ' 4.

6 שם, עמ' 5.

7 ברל כצנלסון, 'בגבנו אל הקיר', כתבי ב' כצנלסון, כרך ט, תל אביב: תשי"ח, עמ' 121.

בניגוד לתפיסת העימות הבין-תרבותי מבית מדרשו של סמואל הנטינגטון² ולניכור הנובע מהפרשנות לאנלוגיה הציונית-צלבנית, האופציה הזים תיכונת מבטאת רצון לזיאלוג בין תרבויות ושאיפה להשגת השלמה ופיוס. לפי גישה זו מדינת ישראל משתלבת במרחב הרב תרבותי, שמאפשר את קיומן של תרבויות שונות המנהלות קשרי זיקה וגומלין ביניהן.

ראנלוגיה הציונית-צלבנית מהווה מעין רשומון מיתי, מאחר שהיא מאפשרת הצגת נטיבים שונים ופרשנויות אידאולוגיות של המיתוס ההיסטורי. הטיפור הצלבני משמש נרטיב אידאלי עבור ההיסטוריונים. זה טיפור דרמטי עם התחלה, אמצע וסוף, אשר מועתק למורה המוסלמי. בדברי ירחשע פראוור, המיתוס הצלבני הוא למעשה טיפורה של אירופה מעבר לים.³

לאנשי הדת משמש הטיפור הצלבני משל וסמל לתעצמות הנפש של האדם המאמין, בין אם אל הם נוצרים שנוטים את מולדתם למען מלחמות ראל, ובין אם אלו מוסלמים שמביטים את הכופרים הנוצרים מקץ 200 שנה. ללאומיות הערבית המודרנית מהווה הטיפור הצלבני מיתוס פוליטי מוגים: זיכרון המאבק המוסלמי בעלבים הוא מודל מודרן במאבק האומי והדתי תופץ בקרב חוגים אסלאמיים וערביים. אלה מודגשים את המרד בקולוניאליזם כמלחמה נגד הצלבנים המודרניים וכמאבק לגירוש הכופרים השולטים בארמות מוסלמיות.

לעומת הפונדמנטליסטים הדתיים, המנהלים מאבק נגד תהליכי הגלובליזציה, המודרניות והחילוניות, מהווה הטיפור הצלבני עבור החוגים הפוסט-ציוניים והציוניים לקח היסטורי. בעיני חוגים פוסט-ציוניים ממוחש כישלון ההרפתקה הצלבנית את גורלה של תנועה קולוניאליסטית שאינה משכיחה להשתלל במרחב הגאופוליטי שבו היא מצויה. לעומת זאת, בקרב חוגים ציוניים מודגש הניסיון להציג את השוני לצד הדומה בין שתי התקופות, לא רק לשם הצדקת המעשה הציוני אלא גם כחלק מניסיון ללימוד המיתוס הצלבני כטיפור שטמון בו לקח היסטורי המחייב כוונות צבאיות מתמדת. גישה זו נובעת בין היתר מראיות הסכסוך הישראלי-פלסטיני כעממות הדומה במטרותיו למאבק המוסלמי בעלבים.

המיתוס הצלבני, כמו גם האנלוגיה הציונית-צלבנית על משמעותיה השונות, יצרו היסטוריוגרפיה מקומית ענפה. הספר הראשון שנכתב בעברית ובארץ ישראל על מסעי הצלב היה ספרו של שמואל אוטישקין, 'מערב

2 סמואל הנטינגטון, התנגשות הציוניזציה, ירושלים: תשי"א (תרגום דוד כרמון).

3 מבין מחקרי הרבים של פראוור, ראו למשל: יהושע פראוור, 'האלבנים: דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים: תשמ"ד.

הפסל 'זמרוד' היווה במשך שנים מוקד לפרשנות מיתולוגית עברית ובלעדיה. 'זמרוד' הוצג כמי ששימל שינויים שחלו בתרבות העברית. כך למשל נמצא התייחסויות המפתחות את הפסל כמגלם של הזרות העברית, שבאה לרסיו ממצא בתקופת המנדט הבריטי. מאז חלה התפתחות מרחקת בידוס למשמעויות הפסל, עד כדי כך שבעיני אחדים הוא הפך מייצג של לחוס תפלימיה והעברי החדש לתיאור של הזרותי הנווד. במשמעויות השונות שניתנו לפסל 'זמרוד', כמו גם במחקרים שהוקדשו לניתוחו, הובלט הקישור בין המטפורה הבלעדיה למטפורה האלגורית. למשל התעשייה תפן שבגלל, שהוצג את הפסל 'זמרוד' בתערוכה שנערכה באזור התעשייה תפן שבגלל, ניסח הצעת זרות חדשה: 'דציגור ביקש לפענח את הזרות ואת המקום שלנו כאן. והתערוכה הזו, וגם האזור הזה, תפן, בעצם מסמלים את החיפוש, את השאלות: מי אנחנו? ישראלים, יהודים-ישראלים, בני המקום או סוג של צלבנים?'¹².

בתחילת שנות החמישים עורר פרסום ספרו של ההיסטוריון הסקוטי סטיון רטמן, 'תולדות מסעי הצלב', עניין רב בשיח הפובליציסטי הישראלי.¹³ במאמר שפורסם בעיתון 'הארץ' התייחס גרשם שוקן לאנלוגיה הציונית-צלבנית, בציינו כי על רקע התעניינות הצבור הישראלי בתולדות העם היהודי החל להסתמן עניין הולך וגובר של הישראליים בהיסטוריה של ארץ ישראל.¹⁴ באותה עת טיפה אורח אברהם מרדכי דפי 'העולם הזה' את האנלוגיה שבין התקופה הצלבנית למדינת ישראל. בגיליונות חגיגים, כולל פרסום ראיון עיתונאי עם ההיסטוריון האנגלי ארנולד טוינבי, היווה 'העולם הזה' במה לקידום אידאולוגיה פוסט-ציונית (מוקדמת) באמצעות טיפוח והפצת האנלוגיה הצלבנית-ציונית.¹⁵

הפרסומים העיתונאיים והמחקריים, שדנו באנלוגיה בין הצלבנים לבין הציונות, הגבירו באמור את העניין הציבורי הישראלי בנושא. הסקרנות לגבי התקופה הצלבנית השתלבה במגמה של הגברת העניין בתולדות הארץ ולא רק בתולדות העם. מערכת החינוך הציונית, שהדגישה בראשיתה את חסיבות הדומן הלאומיות של ימי הביניים הראשון והשני, התעלמה מתקופות שלמות שבהן לא בלטה נוכחות יהודית בארץ ישראל. הרעיון עם ללא ארץ נחפס כמקביל לארץ ללא עם, וארץ ללא ראף התייבותי יהודי נתפסה

את האנלוגיה, הרואה במסעי הצלב חוליה חשובה בשרשרת ארוכה של דיר קרב היסטורי בין מורח למערב, המשיך משה פוגל במאמר בעיתון 'הארץ', שפורסם בשנת 1952.⁸ לטענתו של פוגל אין להבין את יחסי המערב עם המורח כמנוחים גאוגרפיים או דתיים בלבד, אלא גם כמיושנים של שליטה על מקדרי כוח ואמצעים. לא זו בלבד שבעימות היסטורית זה נטל היהודים חלק חשוב, אלא שהם גם נעו כמטוטלת בריאקטיקה שבין מורח למערב. מסעי הצלב היו תגובת הנגד של המערב, והמשכו של קרב מרחון בלבדו הנוצרי-קטולי נגד המורח המוסלמי. ומסקנתו של פוגל: 'עם קום מדינת ישראל פותחת לפנינו ההיסטוריה של הצלבנים פרספקטיבות חדשות שאין ערוך לחישובות לגבינו. מצבנו במורח הניכון דומה מהרבה בחינות למצבם של הצלבנים, ובמובן זה עלולות כמה תופעות של הממלכה הצלבנית לשמש תקדים היסטורי לגבינו. בפוליטיקה גדול מאוד ערכו של התקדים'.⁹

המחקר האקדמי החל עוסק בסוגיית האנלוגיה שבין תקופת הצלבנים לבין הציונות לאחר הקמת מדינת ישראל. במאמר, שפורסם בכתב העת 'בטרי' בשנת 1949, דן חוקר התנ"ך מנחם חרן ביסודות שרדיו בעובריה של המדינה הצלבנית.¹⁰ חרן לא חשש לערוך הקבלה היסטורית בין החנועה הציונית לבין הניסיון הצלבני. יתר על כן, הוא סבר כי דיון בסוגיה זו עשוי לתרום להבנה העצמית, כיצד על מדינת ישראל להתמודד ולדעוך לנכסיה האיום הערבי. במאמרו חשווה חרן בין מצבה הגאוגרפי של המדינה הצלבנית, שנוחקה אל רצועה לאורך מישור החוף, לבין מצבה של מדינת ישראל, בציינו כי על ישראל לדאוג ליציאת ערוץ טריטוריאלי. חרן התייחס גם למאפיינים האתניים של ההתיישבות הציונית לעומת זו הצלבנית, וסבר כי נחוגי ההגירה היהודית לארץ ישראל מבחינים למדינה הישראלית כיוון התפתחות עתיד שונה מגורלם של הצלבנים.

בשנת 1950 התפרסם בכתב העת 'אלף', ביטאון 'העברים הצעירים', המאמר 'ממלכת ישראל הצלבנית' מאת אהרן אמיר.¹¹ אמיר, שבחר לפרסם את מאמרו תחת שם העט יהושע בנטוב, הציג עמדה אידאולוגית אחרת מזו של מנחם חרן, ובה הזדויר מפני אימוץ מדיניות צלבנית (דתיית), על ידי מדינת היהודים הצעירה. אמיר התריע מפני נקיטת מדיניות, שחותרת לייחודה המוחלט של ישראל ואשר סופה יצירת תאוקרטיה יהודית.

8 משה פוגל, 'אנחנו והצלבנים', 'הארץ', 31.10.1952.
9 שם.

10 מנחם חרן, 'מלכות הצלבנים ומדינת ישראל', בטרי, יוני 1949, עמ' 55-59.

11 יהושע בנטוב [אהרן אמיר], 'ממלכת ישראל הצלבנית?', בתוך: נורית גרין ודוד ויסבורד (עורכים), הקבוצה הבלעדיה — ספרות ואידאולוגיה, תל אביב 1986.

12 סטף וטהווימר, 'יצחק רבין, האמביציה הטורקית ו'זמרוד' של דנציג', גלובס, 25.10.1996.

13 Steven Runniman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge 1951-1954.

14 גרשם שוקן, 'תולדות מלכות יהושע' (הצלבנית), 'הארץ', 30.3.1955.
15 אורי אברהם, 'אל תחזרו על שגיאות הפלשתיים והצלבנים', 'העולם הזה', 31.3.1955.

התפיסה המודעת של פראוור להימנע מדאגלוגיה הציונית-צלבנית במקרקריו הייתה דומה באופן עקרוני לגישתו של גרשם שלום, שבחר לא להשוות בין המהדורות ההיסטוריות היהודיות שחקר לבין פעילותה של תנועת 'ענש אמונים'. הנטייה של שלום ושל פראוור הייתה להימנע משידור בין העיסוק האקדמי, בדוגמת ההיסטוריה המשיחית או הצלבנית, לבין הסוגיות הפוליטיות שדעסטיקו באותה עת את החברה הישראלית. שני ההיסטוריונים הישראליים הבכירים נרתעו מעיסוק באגלוגיה היסטורית בין נשוא מחקרם לבין ההיסטוריה הציונית והישראלית. לעומת זאת, בשנים האחרונות חקרים רבים איום מרגישים מחויבות לעמדה ציונית בסיסית, ועל כן אינם נמנעים מאגלוגיות. למשל, מחקר של רוני אלבלום דן בנושא ההתיישבות החקלאית בתקופה הצלבנית מתוך גישה הבוחנת את הקשר של הצלבנים לארמה, למרחב ולחלקאות באופן שאינו נרתע מן המשמעויות המאיימות של האגלוגיה הציונית-צלבנית על עתידה של מדינת ישראל.¹⁸

רוד ברגורין, עוד בטרם קרא את מחקרו של פראוור, שלל את האגלוגיה ההיסטורית: 'אנו יודעים כי להשוואה זו עם נושא הצלב אין כל שחר'. לדעתו, לנצרים המזויבלים לא היה שום קשר ממשי לארץ ויחסם אליה היה מלאכותי. ההתיישבות הרבה והמנוונת של ברגורין לאגלוגיה ביזנטית, מעידות שהיא העסיקה אותו לא מעט. אך את חייו הקדיש לא להתבוננות אינטלקטואלית כי אם להקמתו של בית שלישי מודרני ובעל עוצמה, לביטוסה של עובדה היסטורית מוצקת, שאינה בבחינת אורח הנטשה ללא במרחב לא יל.

אחת הדוגמאות הממחישות את העניין הציבורי והפוליטי בסוגיה הנדונה היא סימפוזיון שנערך בחומת ביטאון הסטודנטים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1965, בנושא 'מדינת ישראל – מדינת צלבנים מודרנית'.¹⁹ בין המשתתפים היו חברי הכנסת יזהר הררי, משה סנה, משה אונא, אהרן ילין, יעקב ריפתיך ועורך הדין שמואל תמיר, אשר שיקפו את האופן שבו פוליטיקאים ישראלים פירשו באופן שונה את מחקרו של פראוור. מרבית משתתפי הסימפוזיון דחו את האגלוגיה על הסף, והרשימו בהסבריהם המולדמים. הדיון הניב לאפיון את ההסכמה בפוליטיקה הישראלית כלפי ההתופעה הצלבנית והשלכות דמויה על הסכסוך הישראלי-ערבי.

הטיפול ההיסטורי הצלבני, שהתרחש במאות השנים עשרה והשלש עשרה, היה אם כן למקור התייחסות לניסוח השקפות פוליטיות ולהסקת

במובנים רבים כארץ נעדרת היסטוריה. להכריז מתולדות היהודים, המחקר ההיסטורי כמעט שלא עסק בתולדות ארץ ישראל מתקופת מרד בר-כוכבא ועד ראשית ההתיישבות הציונית.

לשני במגמות המחקר חרם ללא ספק מקצוע הארכאולוגיה. הארכאולוגיה הישראלית, שזכתה לפופולריות רבה בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, העניקה הכרה לחקר התקופות הלא יהודיות בהיסטוריה של ארץ ישראל, ועודדה את העניין המחקרי בתקופות אלו. על רקע התגברות העניין בחקר ההיסטוריה של ארץ ישראל פורסמו מחקרים החשובים של מיכאל אבי יונה על ארץ ישראל בתקופת רומא וביזנטין, של יצחק ברצבי על ארץ ישראל העות'מאנית ושל יהושע פראוור על ארץ ישראל הצלבנית.¹⁶

יהושע פראוור חשף במחקרו הרבים פרק מאלף של היסטוריה אירופית שמעבר לים. אף על פי שפראוור ביקש להימנע באופן מפורש ומודגש מלעסוק באגלוגיה הציונית-צלבנית, במקרים מסוימים בחר בהיסטוריה הישראלית של ממלכת הצלבנים בארץ ישראל להתייחס לניתוח השוואתי בין שתי התקופות. כך למשל, במאמר שפורסם בשבועון 'למרחב', בשנת 1954, נגע פראוור במשמעותן של אגלוגיות היסטוריות:

היה מי שהגדיר את ההיסטוריה כזכרונה החי של האנושות, והאנושות מגיבה כאנשים חיים ממש, ובתקופות משבר, בעיתות חלופות והידושים, פונה היא אל העבר – אם בגעגועים ובחיפוש נחמה, אם בחיפוש אחר לקח ודריך. אולם בפנייה זו אל העבר קיים עוד מניע: הנטייה האנושית כל כך לחפש אחר אגלוגיה. לעתים נעזר דובר להסתגלותו של האדם לנסיבות בלתי רגילות וחדשות, ולעתים קרובות יותר אין זה אלא חיפוש אחר האגלוגיה לשמה [...]. האדום כאיב נתפסים לאמנה, שהתנאים של המאה הי"ב והי"ז עשויים להזקק לחלל המאה ה', והנהגה זאת בודאי רחוקה מן האמת. אין אנו אומרים זאת כדי לבטל את ערך האגלוגיה. בבחנה במקומה מנות, אלא שאין היא בת חורין ללא רסן וטייג. אין ספק שמדינת ישראל עומדת בפני בעיות שנוצבו בפני הממלכה הצלבנית, אולם אין להסיק מסקנות אלא אם לצד קווי הדמיון יזעמד גם השוני שהוא התוצאה החליפות והתמורות שעברו על אזור זה במשך שבע מאות שנה ואשר שרנו את מסגרתו ואת תכנו.¹⁷

18 Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, 18

Cambridge 1998.

19 פי האתר, 13.1.1965.

16 יהושע פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, ירושלים תש"ל א.

17 יהושע פראוור, 'פילת ממלכת ירושלים הצלבנית', למרחב: שבועון מדיני, כרך א (1954),

חוברת 3, עמ' 60-61; חוברת 4, עמ' 84-85.

המערכת. בקיצוץ דינור התייחס לאנלוגיה הצלבנית-ציונית בהקשר של תכנית אלון: התכנית שורדה בקרב הרדוקים קשים על אודות גורלה של מדינת הצלבנים ובדבר עתידה של מדינת ישראל.²² שלוש חודשים לאחר תום מלחמת ששת הימים וביום השנה השבעים לקונגרס הציוני בבל, הוזמן מטעם"ל הניצחון, יצחק רבין, לשאת נאום בעצרת בבל. בנאומו, שנישא בואלם שבו נערך הקונגרס הציוני, השווה רבין את מדינת ישראל לממלכת הצלבנים:

אויבנו, ובעיקר שליט מצרים הקולנוע נאצר, ניסו פעמים רבות להשוות את מדינת ישראל למדינת הצלבנים. אין בכוונתי להפריך הקבלה בלתי מתאימה זו. יחד עם זאת, יהיה זה בלתי נכון להתעלם מכמה וכמה קווי דמיון מקבילים הקיימים בכל זאת. מדינת הצלבנים חרבה כאשר אבר הקשר בינה לבין הערף הגדול של הנצרות באירופה וכאשר מדינת הצלבנים איבדה את תחושת שליחותה ויעודה כלפי הרעיון המרכזי שבשמו נשלחה על-ידי אירופה הנוצרת למזרח התיכון.²³

לעומת ההשוואה בין הצלבנות לבין הציונות, ששללה את השליטה היהודית בשטחי הגדה המערבית, קיימת גם פרשנות שונה השוללת אנלוגיה זו. למדעל טענות המושמשות מצד דוברי המתחללים, השוללות כל השוואה בין מופעל ההתנחלות הישראלי המודרני לבין ההתנחלות הצלבנית בארץ ישראל, בשיח הישראלי הפוליטי והציוני (ולא רק בזה הערכי-מוסלמי) קיימת התייחסות המתארת את המתחללים כמי שמנהלים מעין מסע צלב דתי (ולא רק פוליטי או כלכלי) המבוסס על חזרה לקברי האבות.

האנלוגיה בין ממלכת הצלבנים לבין מדינת ישראל ממשמשת לא רק כלקח היסטורי באידאולוגיה הציונית, אלא גם כמודל קולוניאליסטי בעמדות שניות לגורין פוסט-ציונית. בביקורת פוסט-ציונית מתקיים שיח תאולוגי מוסווה: השימוש בטרמינולוגיה כגון 'זהות הקדמון' בהקשר של הקמת מדינת ישראל וגירוש פלסטינים במלחמת העצמאות, כמו גם השימוש במושג 'מסע צלב שקט' לתיאור ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, ממחישות את החשיבות של האנלוגיה ההיסטורית כמיתוס פוליטי. במאמר זה סקרתי בקצרה מקרה בוחן — הקשר המיתי בין הצלב, הסדר והמאגן דוד בויכוחן המתמשך של הישראליים.

22 ראוין שער המחבר עם יהושע אראלי, מאי 1988.

23 יצחק רבין, 'מדינה המופשת את עמה', בתפוצות הגולה 3 (סתיו תשכ"ז), עמ' 30-32.

מסקנות באשר לעתידה של מדינת ישראל. בשני ספרים שנכתבו על ידי מדינאים ישראליים באה לידי ביטוי העמדה הפוליטית כלפי המשמשות העבריות של האנלוגיה הציונית-צלבנית. בספרו של שמעון פרס 'קלע דוד', ובספרו של לובה אליאב 'ארץ הצבי', מתקיים דיון ביחס לאנלוגיה ההיסטורית.²⁰ שני הכותבים בחרו להתמקד דווקא במשמעותו של קרב חשין ביולי 1187, שבו הביס צבאו של צלאח אדין את צבא הצלבנים. גם פרס וגם אליאב בחרו להתייחס לחבוסת הצלבנים בקרב מן העבר מתוך ראייה של האופן, שבו מדינת ישראל צריכה להיערך על מנת להימנע מקרב הכרעה דומה בין ישראל לעולם הערבי. האנלוגיה הצלבנית-ציונית לא זו בלבד שהיא מבטאת סוג של חרדה מופני קיום ומני של מדינת ישראל, אלא שהיא מומחשת את הדינמיקה של הזיכרון הקולקטיבי.

רמיוויהם של פרס ואליאב על קרב חשין אטומי בעתיד — קרב השונה בממדיו, במהותו ובמשמעותו מקרב חשין ההיסטורי — מעלות את השאלה, האם נחרט דימוי החבוסה הצלבנית בגליל בתודעתם של היהודים בקרב אפוקליפטי, דוגמת הקרב על מצדה או הטרואומה של השואה? ואם כן, מה הייתה תרומתו לעיצוב המחשבה האסטרטגית הגרעינית הישראלית? נראה שמקומו של סיפור קרני חשין בתודעה הישראלית הקולקטיבית הוא שולי לחלוטין: אם היה אירוע מכונן, שעיצב את השקפתם של מקבלי ההחלטות בסוגיית האופציה הגרעינית הישראלית, אין ספק שאירוע זה היה שואת יהודי אירופה ולא החבוסה הצלבנית.

בתום מלחמת ששת הימים גיבש יגאל אלון את תכניתו להקמת מדינה פלסטינית קטנה, מצומצמת בשטחה, הקשורה בהסכם ביטחון עם ישראל. אלון התנגד בתקיפות למסירת שטחי הגדה המערבית שנכבשו במלחמת ששת הימים לידי היהודים. בישיבת מרכז הקיבוץ המאוחד הסביר אלון את עמדתו בכך שבעיני החזרת חלקים מן הגדה המערבית לירדן [...] היא מסוכנת [...] מי לידינו יתקע כף שבעמאן לא יהיה משטר מיליטנטי עם משענת בינלאומית איתנה, אשר בסיטואציה בינלאומית בלתי נוחה לישראל יפר את הפירוק של הגדה המערבית ויהפוך אותה לעמדה קרדומית של צלאח אדין הבא, מול חוף הים התיכון?²¹

מפעל ההתנחלות היהודית בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים והעלאת תכנית אלון, שוררו לא רק אצל יגאל אלון את ההשוואה בין גורל ההתיישבות הצלבנית בארץ ישראל לבין עתיד ההתנחלויות בשטחי הגדה

20 שמעון פרס, 'קלע דוד', ירושלים תש"ל, עמ' 206; אריה (לובה) אליאב, 'ארץ הצבי', תל אביב תשל"ב, עמ' 133-137.

21 בחרן: צבי שילוח, 'אשמת ירושלים', תל אביב 1989, עמ' 302.